

أمر بين أمرين

ثنائيات الانسان والكون
بمنطق التأويل والتفسير

الدكتور محمد خاقاني

دار الفکر للطباعة والنشر



مكتبة مؤمن قريش

لنر وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لندرجح إيمانه.
(الإمام الصادق ع)

moamenquraish.blogspot.com

أمر بين أمرين

شأنيات الإنسان والكون
بمنطق التأويل والتفسير

صِحِّحْ بَيْعَ الْحَقُوقِ مَحْفُوظَةً
الطبعة الثانية
١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م

دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٥٥٠٤٨٧ / ٠١ - ٨٩٦٣٢٩ / ٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦ / ٢٥ غبيري - بيروت - لبنان
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: <http://www.daralhadi.com>



أمر بين أمرين

ثنائيات الانسان والكون
بمنطق التأويل والتفسير

الدكتور محمد خاقاني

دار الفيلادلفي

للطباعة والنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

((يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً))

النساء — ٥٩

((إني أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالوادي المقدس طوى))

طه — ١٢

صدق الله العلي العظيم

بسم الله الرحمن الرحيم
والحمد لله رب العالمين. وصلى الله على محمد وآله الطاهرين

تقديم :

لن يبلغ الإنسان ذروة الكمال، ولن تكتمل إنسانيته إلا إذا جمع في نفسه طرفي التضاد من جميع الثنائيات الآفاقية والأنفسية.

وإذ لا بدّ لطرفي التضاد أن يكون بينهما غاية التباعد، فعلى الإنسان — لكي يصل إلى ذروة الأمن والاطمئنان — أن يعيش أشد أنواع القلق والاضطراب! والفرد لا يتذوق اليسر بكامله إلا حين يمتصّ العسر بكامله. ولا يفتح على جميع الكون إلا بممارسة التقيد والالتزام.

وهكذا : عليه أن يكون محارباً ليكون مسلماً، ومتحولاً ليكون ثابتاً، وزمناً ليكون مقدساً، ومتجدداً ليكون أصولياً، وواقعياً ليكون مثالياً، ومنفرداً ليكون اجتماعياً، وعارفاً ليكون فيلسوفاً... ولا بد أن يحتشد فيه كل ثنائيات الكون، لتتوحد شخصيته، وتزول عنه كل ثنائيات الكون!

غريب سرّ هذا الإنسان ! كيف يمكن أن تتجسد فيه كل أساليب الكثرة، لكي تبلور فيه كل حقيقة الوحدة؟

لا بدّ لنا من جولة تتسع لجميع الثنائيات والاختلافات، مرة في عالم الإنسان، حيث برز في فكره وثقافته وحضارته جمّ غفير من أنواع الخلاف، وأخرى في عالم الكون الممتلئ بدوره من خلافات لا تعدّ ولا تحصى.

إلا أني جمعت في هذه الجولة المتواضعة من أنواع التضاد سبعين ثنائياً في قضايا نفسية أو بين مظاهر الكون، أظن أنما مصدر سائر الخلافات.

لست متحمساً في هذه "الجولة" لحل الثنائيات، لأنها تقع على طرفي التضاد، وبالتالي يجب أن يكون بينهما غاية التباعد. ولا أميل إلى تفكيكها — كما يحلو للبعض —، لأن معارضة كل منها لما يقابله أقوى من أن تفكك بأي وجه من الوجوه.

وليس الغرض في هذه الأطروحة طيّ صفحة الخلافات، وكتمان التنوعات في المجتمع البشري ومجموعة العالم، بل فهمها ومعالجتها بما تيسر لي من قراءة القرآن، فهما يركز على "الاستيعاب" و"الإحاطة" بدل "التفكيك".

غاية ما أتمناه هي ربط الثنائيات، ولكن بترتيب منهجي يعتمد على أسلوب "الإبلاج والإخراج"، أي "التأويل والتفسير". ففي الجولة الإيلائية أكتفي بعرض كل واحد من الثنائيات عرضاً عابراً وموجزاً (مع الاعتراف بأن كل واحد من هذه الثنائيات يليق بإصدار كتاب عنه)، ولا أعتمد في هذا العرض على آرائي وأذواقي، بل على نقل جزء يسير من الآراء المتضاربة بين أهل الفكر والثقافة، لتصوير حجم الخلافات.

ثم أُلج كل ثنائية إلى أخرى أوسع وأعمق منها، وأحاول عرض كل منها في البعض الآخر في ترتيب دائري، بغية الوصول إلى الثنائيات الكبرى في عالم الفكر وعالم الكون، ثم إلى الأساس الذي قد يكون مصدر كل الخلافات والتعدييات الفرعية، كما تتدفق جميع الألوان من ضوء الشمس، وتنحدر كل الأرقام عن الواحد.

الجلولة الإيلاجية (التأويلية) تتبعها جلولة إخراجية (تفسيرية — رجوعية)، بقراءة جديدة لكل ثنائية، في ضوء ما عرف من الدوائر التي تحيط بها وتطلّ عليها.

الأسلوب المعتمد في هذه الأطروحة — أسلوب الإيلاج والإخراج — يختلف عن منهجية "التحليل والتركيب"، لأن هذه الأخيرة تقوم بتفكيك وتجزئة موضوع الدراسة إلى أجزاء الصغرى، لفهم الأجزاء الرئيسية التي تساهم في تكوين الشيء، ثم تركيبها من جديد للوصول إلى ما يراد معرفته:

في كتاب: "المقال في المنهج"، اختصر ديكرت قواعد المنهج إلى أربعة، منها القاعدة الثانية التي تعرف بقاعدة التحليل. ونصها:

"أن أقسم كل مشكلة أفحصها إلى أجزاء صغيرة ما وسعني التقسيم، وحسبما تحتمل. وذلك حتى يمكن حلها على غير وجه".

والقاعدة الثالثة هي قاعدة التركيب وتنص على:

"أن أرتب أفكاري ترتيباً منظماً، فأبدأ بأبسط الأشياء وأسهلها من حيث الفهم، وهي ما كانت معرفتنا لها أكثر وضوحاً وأصعد تدريجياً، إلى معرفة ما هو أكثر تعقيداً، واضعاً نوعاً من النظام، حتى بين تلك الموضوعات التي لا يوجد بينها أيّ تال طبيعي".

لكن أسلوب هذه الرسالة يعكس الأمر، حيث يجعل موضوع النقاش جزءاً من موضوع أوسع، من منطلق أنه: لا يمكن معرفة الجزء إلا من خلال علاقته

بالكل الذي يطلّ عليه، ثم الرجوع إليه في ضوء ذلك الكل^١. إنه : "منطقي الاستيعاب".

في هذه الرؤية، لا ينحصر الإنسان في الإنسان الطيب والآدمي، بل إن مفهوم الإنسان يستوعب لجميع أنواع الإنسان، التي تشمل أيضاً : الإنسان/الذئب، الإنسان/الخنزير أو أي نوع آخر.

منهجياً، تعتمد هذه الأطروحة على "الترتيب الدائري"، الذي يشتمل بدوره على "الترتيب الخطي" و"الترتيب الشجري".

فالترتيب الخطي، هو ما ينعكس في عدة تصورات فلسفية وعلمية قديمة وحديثة، ك بعض التيارات الكلامية الإسلامية التي تفترض ترتيباً للمخلوقات، و

^١ ينسب المفكر الفرنسي إدغار موران على هذا الرأي عندما يأخذ في مؤلفه الشهير "الوضع الإنساني المركب" (١٩٩٤) على المعرفة العلمية تقسيمها وفصلها العلوم عن بعضها بداعي التخصص ... يعترف موران بضرورة استخدام التجريد (التحليل)، ولكنه يطالب بإعادة بناء الحالة بالارتباط مع السياق. فمارسيل موسى، الانتروبولوجي المعروف، كان يقول: " يجب إعادة تركيب الكل" وموران يضيف : يجب حشد الكل". ويشخص علة قصور الفكر في النظام الفكري الذي يجد مصدره في نظام التعليم، في المدارس الابتدائية والتعليم الجامعي. فبرأيه هو نظام يجزئ الواقع، ويجعل العقول عاجزة عن ربط المعارف المعزولة تحت عنوان الحقول المعرفية أو العلمية المتخصصة. لذلك بات من الضروري في هذا العصر الكوني إصلاح الفكر، حيث من المستحيل عزل المشاكل عن بعضها البعض. (عفيف عثمان — الفكر الغربي أمام العولمة — السفير ٩٨/١/٢٨).

يمكن أيضاً لمس هذه الفكرة في الموقف التالي الذي يعبر عن ماثلة الثقافة البشرية بالكلائية الحاكمة على أعضاء الجسم:

" إن مالفينوسكي وراذكليف براون رفضا فكرة تجزئة عناصر الثقافة أو مكونات البناء الاجتماعي أو تطوره. عبر الزمان أو المكان، كما دعا إلى ذلك التطوريون أو الانتشاريون .. الثقافة في رأي مالفينوسكي عبارة عن كيان كلي وظيفي متكامل بمائل الكائن الحي، بحيث أنه لا يمكن فهم دور أو وظيفة أي عضو من أعضائه، إلا في ضوء علاقته بباقي أعضاء الجسم. " . د. حسين فهمي — قصة الإنتروبولوجيا — ١٦٩

هي : الملائكة فالإنسان فالحيوان فالنبات فالجماد.. " وكل المخلوقات قابلة للتصنيف والترتيب... والفلاسفة المسلمون صنفوا العلوم تصنيفات، ورتبوها تراتيب بحسب غاية كل صنف ومرتبة من فائدة وثمره وموضوع وصورة... فكلما نزل العلم درجة، نقصت درجة خلقه، وكلما صعد علم تسلك درجة خلقية".^٢

والترتيب الشجري، أشهر تجلياته هو " الشجرة الفورفورية، التي هي تخلص وتلخيص لما ورد في منطق المشائين ورئيسهم أرسطو. والشجرة الفورفورية تتكوّن من جنس أعلى يتنوع إلى نوعين أو إلى أنواع متكافئة، ثم قد يصير كل من تلك الأنواع أو بعضها جنساً، يتنوع إلى نوعين متقابلين، ثم يتنوع النوع الذي يصير جنساً حتى الوصول إلى ما لا ينوع".^٣

أما "الترتيب الدائري" (الإيلاجي)، الذي أعتمده في هذه الرسالة، فبالإضافة إلى استيعابه للترتيب الخطي (كما سترن في كل قائمة من قوائم الثنائيات المعرفية أو الآفاقية أو القرآنية)، وللترتيب الشجري (المستعمل في إرجاع مختلف قوائم الثنائيات إلى قائمة الثنائيات الأساسية)، يمتاز بعدة خصائص في تفسير نظام الوجود ونظام الفكر وعالم الإنسان، منها :

١ — أن الترتيب الدائري ينسجم مع نظام الدوائر التي تملأ الكون، بدءاً من دوران ذرات الإلكترون حول النواة المركزية في كل ذرة، مروراً بدوران الكواكب والسيارات في نظام المجرات، وصولاً إلى دائرة الوجود التي تنبثق فيها الكثرات عن الوحدة، وتوول إليه في نهاية المطاف. فلا شيء متحركاً في العالم،

^٢ د. محمد مفتاح — التشابه والاختلاف — ١١

^٣ المنبع السابق — ١٢

إلا أنه يتمحور حول مبدأ ثابت بالقياس إليه، وإن كان متحركا بالقياس إلى مبدأ آخر.

٢ — في هذا الترتيب، ما يتجاوز الدائرة الصغيرة إلى دائرة أكبر منها، يعلو ويترل في نفس الوقت، ويتواجد يمينا ويسارا في نفس الوقت، خلافا للترتيب الخطي أو الشجري، فالصعود فيهما يقابل التزل، والتزل يقابل الصعود.

٣ — شعاع الدائرة الصغيرة في الترتيب الدائري ينطبق على شعاع الدائرة الكبيرة في جزء منها (حسب سعته). مما يذكرنا بمبدأ العموم والخصوص مطلقا بين الدائرتين. وسيتضح أن هذا المبدأ هو الأساس في التعامل مع التعارضات والثنائيات.

على سبيل المثال : في ثنائية "اللعب/الجد"، ما يعتبر جدا في الدائرة الصغيرة ويناقض اللعب، جد حقيقة في هذه الدائرة، وفي نفس الوقت يعتبر لعبا في الدائرة الكبيرة. فيندمج اللعب والجد، ويتحدان بتجاوز الدائرة وتوسيع الإطار. وهكذا بين المطلق والنسي وسائر الثنائيات.

٤ — منهجية الترتيب الدائري واستيعابها، تساعد الإنسان في فهم معنى الانغلاق والانفتاح والقبض والبسط، وفي ممارسة الفضاءات الجديدة في الداخل والخارج، إذ لا تنحصر حقيقة الشيء في الفضاء الذي ينظر كل واحد منا إليه، بل يمكن أن يكون للشيء الواحد فضاءات غير محددة، ويمكن أن ينظر إليها كل مرة من زاوية مختلفة عن السابق. ولا يخفى ما لهذا الأسلوب من آثار على تكوين الفكرة الشمولية للإنسان، وأيضا على ممارساته العملية تجاه الآخرين.^٤

^٤ لا أقصد بتعدد فضاءات المعرفة أو فضاءات الكائن الترويج لمدرسة "التفكيكية"، وسيتبين الفرق بين القولتين خلال مسار البحث.

تنبیه حول "منطق الإیلاج والإخراج" :

الإیلاج والإخراج، اللذان استعملهما في هذه الأطروحة، بحمد ذاتهما يؤلفان ثنائية خاصة، وهما مقتبسان من آيتين قرآنيتين :

— ((يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل))،^٥

— ((يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي))،^٦

— واجتماعنا في آية أخرى : ((يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها))،^٧

و"الولوج : الدخول. قوله تعالى : ((يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل))، أي يزيد من هذا في ذلك، ومن ذلك في هذا"^٨.

في هذه المقدمة — لكي يتبين إجمالاً قصدي من منطق الإیلاج والإخراج — أكتفي بالقول: إننا مادامنا نعيش في الطبيعة المتكثرة، فإیلاج الليل والنهار، وإخراج الحياة والموت، يكون باختلاف كل واحد عن الآخر والتناظر الواضح بينهما، فلا يجتمعان، بل يتعاقبان تعاقباً زمنياً في عملية كروية مستمرتين. هذا ما يجري داخل دائرة الثنائية. ولكن، بالخروج من شرنقة هذه الدائرة أو خرقها، نرى أن إیلاج الحياة في الموت يتحقق بضخ الموت في الحياة، وبالعكس : الآیة الشريفة : ((كل من عليها فان))^٩، تفسر نفس المرحلة التي تتصف بالحياة الحقيقية : ((وإن الدار الآخرة لهي الحيوان))^{١٠}. والعسر يتحقق في صميم

^٥ الحج ٢٢ / ٦١ — لقمان ٣١ / ٢٩ — فاطر ٣٥ / ١٣ — الحديد ٥٧ / ٦

^٦ يونس ١٠ / ٣١ — الروم ٣٠ / ١٩

^٧ الحديد ٥٧ / ٤

^٨ ابن منظور — لسان العرب

^٩ الرحمن ٥٥ / ٢٦

^{١٠} العنكبوت ٢٩ / ٦٤

العسر: ((فسنيسره للعسرى))^{١١}, للإشارة إلى أن طريق الشر ظاهره يسير وباطنه عسير. وهلم جرا.

ترتيب أبواب الكتاب :

تشتمل الجولة الإيلائية (التأويلية) على أربعة فصول:

الفصل الأول : يشمل الثنائيات الأنفسية (في ضمير الإنسان), التي بدورها تنقسم إلى: الثنائيات الثقافية والمعرفية والشعورية.

الفصل الثاني : يدرس الثنائيات الآفاقية (خارج الإنسان وفي نظام الكون).

الفصل الثالث : يشمل الثنائيات القرآنية التي تتمرأ فيها الثنائيات الآفاقية والأنفسية.

والفصل الرابع : يخص الثنائيات العامة التي تستوعب الثنائيات الآفاقية والأنفسية والقرآنية, وهنا تنتهي الجولة الأولى.

ثم لدينا جولة في "الحق", قد تكون مجد ذاتها جولة,

وبعدها نبدأ "بالجولة الإخراجية" (التفسيرية), نراجع فيها كل ما درسناه في الجولة الأولى, ولكن بعكس الترتيب, أي بالترتيب التنازلي (اللمي), حيث يخص :

الوصل الأول : بالثنائيات العامة,

والوصل الثاني : بالثنائيات القرآنية,

والوصل الثالث : بالثنائية الآفاقية,

^{١١} الليل ٩٢ / ١٠

والوصل الرابع والأخير : يشمل الثنائيات الأنفسية التي تنقسم بين الثنائيات الشعورية والمعرفية والثقافية.

وللكتاب فذلكة سيحدها القارئ في "الخاتمة". ويليهما :

الملحق الأول، وهو قائمة بالآيات القرآنية التي تتعاطى ثنائيات الإنسان والكون،

والملىق الثاني، وهو قائمة بالثنائيات الرئيسية والتفصيلية التي درسناها في هذه الرسالة.

المبادئ الأساسية في تدوين منطق "أمر بين أمرين" :

١ — عنوان البحث مأخوذ من رواية الإمام الصادق (ع) حيث قال : "لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين"^{١٢}.

٢ — قال الإمام الصادق (ع) "إن الله أرحم بخلقه ممن أن يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها. والله أعز من أن يريد أمرا فلا يكون. فسل : هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ فقال : نعم، أوسع مما بين السماء والأرض"^{١٣}.

وقد استلهمت من العبارة الأخيرة في الحديث الشريف أن منطق : **أمر بين أمرين** يصلح أن يكون تفسيراً لكون كل الثنائيات في السماء والأرض، وفي الإنسان والكون :

^{١٢} محمد باقر المجلسي — بحار الأنوار — ٤/٥

^{١٣} محمد بن يعقوب الكليني — الكافي — ٤٠/٢

"إن عنوان : *أمر بين أمرين*" عنوان عريض ومفتاح رئيس، يصلح أن يكون أساسا للتعامل مع كثير من الأزمات الثقافية والإشكاليات الفكرية التي نعرض لها اليوم، كالالتزام والانفتاح، والقدسي والزميني، والواقعية والمثالية وغيرها. إنها حقا : ((كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء، تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها))^{١٤}،^{١٥}.

ولكن، يجب التذكير بأن *أمر بين أمرين* يختلف عن "متزلة بين المتزلتين" بالمعنى المعهود في الكلام المعتزلي، لأن أصحاب متزلة بين المتزلتين بالنهاية ((مذبذبين بين ذلك، لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء))^{١٦}. أما أصحاب أمر بين أمرين، فيقولون فيطوون أطراف الثنائيات في رؤية توحيدية شاملة.

٣ — قال تعالى : ((*إني أنا ربك فأخلع نعليك، إنيك بالواد المقدس طوى*))^{١٧}.

الآية المباركة أوحىني بالمفاهيم التالية :

١ — إن "النعل" بين ملابس الإنسان يلعب دورا بارزا في تشخيص الفرد وهويته ومكانته الاجتماعية. فقد يخلع الفرد بعض ملابسه (لشدة الحر أو لسبب آخر) عند الدخول في قاعة اجتماعات أو ملتقى حوار، ولا يعقل خلع الحذاء في أي لقاء، إلا في لقاء العبد بربه الذي يستهلك فيه جميع التعينات والتشخصات.

^{١٤} إبراهيم ٢٤-٢٥

^{١٥} محمد خاقاني (المؤلف) — الأصالة والتجديد في الواقع والمرتبى — السفر — ١٩٩٩/١/٢٢

^{١٦} النساء ١٤٣

^{١٧} طه ١٢

ب — مجيء "نعليك" بصيغة "المثنى" يمثل كل "ثنائية" تؤدي إلى التشخيص والتميز عن الذات الأحادية.

ج — في لفظة : "طوى" تصريح واضح بحقيقة "الانطواء" التي ابتنت عليها هذه الرسالة في "طي" كل الثنائيات في حضرة الحق.

٤ — الآية الشريفة التالية تقسم مصادر التكثّر والاختلاف بين "الآفاق" و"الأنفس"، وتعتبر كلها "آيات" الله تعالى،

((سربهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد)).^{١٨}

ولا يخفى أن لفظة "الآية" تعني "الإشارة" إلى مصدرها وأصلها. وحقيقة كلها هي "تبين الحق"، لا تبين الحق، لأن الحق بين بذاته، دون حاجة إلى التبيين من قبل شيء آخر. والدليل عليه قوله تعالى في آخر الآية : ((أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد)).

ثم إن كل الثنائيات الآفاقية والأنفسية تتوحد في حضرة "الحق"، وكونه شاهدا ومشهودا بذاته وشهيدا على كل شيء.

من هنا، تنطلق هذه الرسالة في دراسة الثنائيات من تقسيمها إلى الثنائيات الأنفسية (الشاملة للثنائيات الثقافية والمعرفية والشعورية) والثنائيات الآفاقية، لتجمع كلها في الثنائيات القرآنية بناء على كون القرآن نسخة مكتوبة عن جميع الحقائق الآفاقية والأنفسية، وتلخص كلها في الثنائيات العامة التي تتوحد في "الحق".

^{١٨} فصلت ٤١ / ٥٣

وفي ذكر اسم "الحق" خاصة من بين الأسماء الإلهية إشارة إلى خصوصية لفظه "الحق" في الجمع بين "الوجود" و"الكمال" كأحد أكبر ثنائيات الإنسان والكون، نشير إليها في "جولة في الحق".

هـ — قال تعالى : ((يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً)).^{١٩} تجدر الإشارة إلى أن :

١ — الآية الشريفة تحدد التكليف الإلهي عند وقوع المؤمنين في التنازع. وحيث أن التنازع بين الناس يعم جميع ثنائيات الإنسان والكون، فيجب الرجوع إلى الله ورسوله لحسم النزاع.

ب — "رد الأشياء المتنازع فيها" إلى الله ورسوله قد يحصل بالرجوع إلى القرآن والسنة النبوية، وبما أن القرآن نفسه يتحمل آراء مختلفة لكونه "حمال أوجه"، والسنة النبوية تتحمل آراء مختلفة، للخلاف الواقع بين أتباع المذاهب المختلفة حول أنواع الحديث وشروط حجية كل واحد منها، لذا يجب البحث عن المعنى الصحيح لموضوع "رد المتنازعات" إلى الله ورسوله.

وقد يكون أحد مصاديق "الرد" ذلك الذي استلهمته، وبنيت هذه الرسالة عليه، وهو أن نرد كل ثنائية (وقع الخلاف بين الناس في طرفيها) إلى ثنائية أكبر منها تكون بمثابة مصدرها، وتلك بدورها ترد إلى ما هو أكبر وأوسع منه، إلى أن تصل إلى أكبر ثنائية تتسع لجميع المشتركات والمختلفات، وهي ثنائية الوجود المطلق ومظهره الأتم أي الإنسان الكامل المتبلور في الحقيقة المحمدية (ص)، التي ذكرت في الآية : ((فردوه إلى الله ورسوله)). ولا يخفى أن

هذه الثنائية أيضا بدورها في ذات "الحق" — جل وعلا —، و((كل من عليها فان، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام))^{٢٠}.

ج — القسم الأخير من الآية : ((ذلك خير وأحسن تأويلا))، كأنه يوحى بمنهجية هذه الرسالة في "تأويل" كل ثنائية إلى ما فوقها بغية الوصول إلى الله يرجع إلى حقيقة التأويل : ((وما يعلم تأويله إلا الله))^{٢١}. والله أعلم.

د — صدر الآية تربط بين طاعة الله ورسوله وأولي الأمر، ولا شك أن طاعة أولي الأمر راجعة إلى طاعة الرسول، وهي ترجع إلى طاعة الله. وهذا يؤكد على نهج الرسالة في "الترتيب الدائري" بين المستويات المختلفة في نظام الوجود، التي يحيط كل واحد منها بالآخر.

ه — إن طي هذا الطريق يتطلب الإيمان بالمبدأ والمعاد : ((إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر)). وهذا يوحى بإرجاع ما صدر من الله (المبدأ) إلى الله (المعاد)، فالقسم الأول من الكتاب يتكفل إرجاع الثنائيات إلى الله (المعاد)، كما أن القسم الثاني من الكتاب يتضمن إصدار الكثرات عن الله (المبدأ).

و — في التأكيد على الإيمان ((باليوم الآخر)) إيماء إلى ضرورة تجاوز الظاهر للوصول إلى الباطن، وتأويل الظاهر إلى الباطن، لأن النسبة بين الدنيا والآخرة نسبة الظاهر إلى البطن. قال تعالى : ((يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون))^{٢٢}.

^{٢٠} الرحمن — ٢٦-٢٧

^{٢١} آل عمران — ٧

^{٢٢} الروم — ٧

٦ — هناك اهتمام بالأعداد ٧ , ٧٠ , و ٧٠٠ في تبين مراتب التكثير معتقداتنسل.

— فالعدد الأول يرمز إلى مراتب السماوات والأرضين : ((الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن))^{٢٣}.

— والعدد الثاني يشير إلى حجب الله التي تمنع المرأ من مشاهدة الله : "إن لله سبعين حجابا من الظلمات والنور".

— والعدد الثالث يعبر عن التكثير التفصيلي الذي يتحقق في صميم مرتب العدد الأول : ((كمثل حبة أنبت سبع سنابل, في كل سنبله مائة حبة))^{٢٤}.

اعتمدت في هذه الرسالة العدد الثاني ودرسنا ٧٠ ثنائية في رحلتي "الصعود" و"التزل", مع إشارة عابرة إلى ٧٠٠ ثنائية فرعية خلال البحث. وقد جمعتها في قائمة الملحق الثاني من الكتاب, كما خصصت الملحق الأول بالترك بلايات القرآنية الشريفة التي تعبر اهتماما بالغاً لهذا الموضوع, ولا أفهم لماذا يجذب هذه القضية المهمة انتباه العلماء والمفسرين سابقا, حيث لا أعرف أحدا خاض هذا الموضوع (حسب علمي). والله هو المستعان.

٧ — ترتيب التعاطي مع الثنائيات وتبويب الكتاب منطبق مع "الأسفار الأربعة" العرفانية.

فالفصول الأربعة الأولى صيغت في سياق : "السفر من الخلق إلى الحق".

وتليها : جولة في الحق. وهي توازي : "السفر في الحق بالحق".

والوصل الأول يوازي : "السفر من الحق إلى الخلق بالحق".

^{٢٣} الطلاق ١٢

^{٢٤} البقرة ٢٦١

والوصل الثاني والثالث والرابع تمثل : "السفر في الخلق بالحق".

وهديني إلى القارئ الذي يصاحبني في هذا السلوك هي ((إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد))^{٢٥}. صدق الله العلي العظيم.

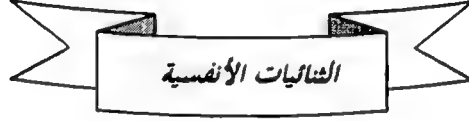
أخيراً، أتقدم بالشكر الجزيل من الإخوة الأفاضل في كلية الرسول الأكرم (ص) للفلسفة والإلهيات (بيروت) الذين ساعدوني في جمع الآيات القرآنية المناسبة، وأخص بالشكر زوجتي سمية وابني مهدي وابنتي مريم، للجهود الدؤوب الذي قدموه في تحمل أعباء هذا البحث. أسأل الله جل علا لجميعهم توفيق الهداية. وهو المعين.

محمد خاقلني

بيروت — في ربيع الثاني ١٤٢٠ — تموز ١٩٩٩

^{٢٥} القصص ٨٥

الفصل الأول:



ألف - الثنائيات الثقافية

١ - الاختلاف/الاشتراك
٢ - الانفتاح/الالتزام
٣ - الشعبية/النخبوية
٤ - الحوار/الصدام
٥ - الديمقراطية/الاستبداد
٦ - السلم/الحرب
٧ - العملة/الخصخصة
٨ - التراث/التجديد
٩ - الروحية/الزمنية
١٠ - القدسية/الدنيوية
١١ - المشروعية/المقبولية
١٢ - الثوابت/المتغيرات
١٣ - الحق/المصلحة

الف — الشائيات الثقافية

١ — الاختلاف/الاشتراك

الاختلاف :

بعض المفكرين يوصلون الاختلاف في المجتمع الإنساني, كما في نظام الكون. الآراء المتضاربة والمدارس الفكرية المتخالفة والترعات والاتجاهات المتناقضة — في رأيهم — لا حد لها في عالم الفكر والثقافة الإنسانية. والمجتمع الإسلامي لا يقل خلافا عن بقية الحضارات:

"الخلاف هو خاصية الاجتماع العربي الإسلامي... فمنذ وفاة الرسول (ص), "ذر الخلاف قرنه" بين أتباعه وصحابته, فدب التراع ووقعت الفتن والحروب".^{٢٦}

وأقر أصحاب المذاهب الإسلامية بضرب من الاختلاف في الأحكام والاجتهادات, فقالوا بأن "كل مجتهد مصيب في الحكم"^{٢٧}, بل قالوا بأن كل واحد مصيب في اجتهاده, وإن لم يكن مصيبا في حكمه... أما في الفلسفة... فقد جوز ابن رشد مخالفة الإجماع في "النظريات" وإن لم يجوزه في "العمليات"^{٢٨}.

^{٢٦} علي حرب — نقد الحقيقة — ٣٣

^{٢٧} الشهرستاني — الملل والنحل — ٢٠١

^{٢٨} علي حرب — ٣٣

هذا الموقف, يرى دعما له في القرآن, حيث تعلق الاختلافات على الإرادة الإلهية في الآية الشريفة: ((ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة))^{٢٩}, وفي إرجاء الحكم إلى يوم القيامة, حيث يحكم بينهم ((فيما كانوا فيه يختلفون))^{٣٠}. ويتمسك بالحديث الذي يعتبر الطرق إلى الله "بعدد أنفاس الخلائق".

ويعتبر العقل الكلامي ناتجا للفرقة, وهو يدعو إلى التوحيد. و"كلما ازداد الخطاب القومي الإسلامي حديثا عن "الأمة" كلما ازدادت الأمة تفككا وتشردما"^{٣١}. و "علينا أن لا نبحت عن نموذج موحد لكل الشعوب"^{٣٢}.

"فالاختلاف آية من آيات الخلق, وطريق إلى النشوء والارتقاء وسبيل إلى التجدد, وأداة للتعارف, ولو لم يختلف الخلق عن الحق لما عرف الحق, ولحل العماء... ولو لم تختلف الآراء والعقول لسيطر الحمود وحل الاستبداد... فكلما تحدثنا عن الوحدة لا نخصد سوى الانقسام... وكل مشاريع التوحيد على اختلاف منطلقاتها آلت إلى الإحباط والفشل... والكل طلاب وحدة على صعيد اللفظ, ولكنهم صناع فرقة في الواقع"^{٣٣}. وإن "الأحزاب الوحدوية العقائدية والسياسية قد أنشئت لتوحيد المنقسم, فإذا هما هي نفسها تنقسم وتشردم"^{٣٤}. وهل رأيت مجتمعا يجمع فيه المثقفون على شيء؟^{٣٥}

^{٢٩} يونس — ١٩

^{٣٠} المائدة — ٤٨

^{٣١} د. وجيه كوثراني — أولوية البحث في الدعوة السياسية — السفير ٩٧/١٢/٢٧

^{٣٢} السيد محمد خاتمي — السفير ٩٧/١/١٣

^{٣٣} علي حرب — نقد الحقيقة — ٤٩

^{٣٤} علي حرب — حول الندوات الفكرية ومأزق العقلانيين العرب — السفير ٩٧/١١/١٦

^{٣٥} محمد كشلي — ندوة السفير النقائي — ٩٦/١١/١٥

القول بأصالة الخلاف، له مؤيدوه في الأوساط الغربية. ومن يمثل هذا الرأي: "صموئيل هنتنغتون"، الذي يرى: "أن انتصار حضارة لن تؤدي إلى نهاية تعددية الثقافات في حضارات العالم الكبرى... وكما يلاحظ "مايكل هاردر": فإن الادعاء الغربي المشترك بأن >التنوع الثقافي هو فضول تاريخي تآكل بسرعة بنحو ثقافة عالمية انغلو فونية مشتركة غربية التوجه تصوغ قيمنا الأساسية... < هو ببساطة غير صحيح".^{٣٦}

الدراسات الأنثروبولوجية أيضا تؤكد على واقع الاختلاف في تكوين المجتمعات البشرية: "فمن وجهة النظر الأنثروبولوجية، يمثل مفهوم "النسبية الثقافية" في حقيقة الأمر دعوة إلى الأخذ بضرورة تنوع الشعوب واحترامها، ومحاولة دراستها وتفهمها، والوصول إلى أوجه التشابه والاختلاف بين الثقافات؛ الأمر الذي يساعد على فهم أفضل للطبيعة الإنسانية، وتفسير سلوك الأفراد كافة، والتعرف على أنماط الحياة الاجتماعية في الحاضر والمستقبل".^{٣٧}

الاشتراك:

في الطرف الآخر، هناك مجموعة من المصلحين والدعاة، يتحمسون للوحدة والتماسك بين أبناء الأمة بمقتضى القرآن، حيث يدعو إلى الاعتصام بحبل الله وعدم التفرق، وبالحديث، إذ إن: "يد الله مع الجماعة".

^{٣٦} صموئيل هنتنغتون — صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي — السفر ٩٧/١/٢٤

^{٣٧} د. حسين فهم — قصة الأنثروبولوجيا — ١٦٤

هذا الموقف التوحيدي يعترف بالخلاف، ولكن كواقع مرير، ويتأسف من أن المسلمين : "اتفقوا على ألا يتفقوا"^{٣٨}، ويرى أن النص بما هو شرع قد نهي عن الاختلاف في الدين، واتهم الذين اختلفوا في حقيقة الكتاب بعد ما جاءهم "البيئات"، فوصفهم بالبغي والكفر، وتوعدهم بالعذاب.

وينسب أصحاب هذا الرأي معظم الاختلافات والتعارضات إلى أتباع الهوى. في هذا الإطار، "لو جمعنا كل الأنبياء والمرسلين في مجتمع واحد لما حصل بينهم خلاف"^{٣٩}، لأن الاختلاف فتنة .

لكن فئة من المفكرين تهجم بعنف على هذا المبدأ، وتعتقد أنه : "عندما يكون الهمم الذي يلزم فكر العلماء هو "وحدة الجماعة"... فإنه يمكن أن نتصور بيسر مآل المؤسسات العلمية التي يحركها مبدأ : "الفتنة نائمة لعن الله من أيقظها" — هذه الكلمة التي أخرجت من سياقها، لتصوغ منهج تفكير وفلسفة معرفة — تطيح بأهم وظائف المؤسسة الجامعية، وهي القراءة في أدق ما يحمله هذا المصطلح من دلالات"^{٤٠}.

تكوين :

إن مظاهر التنوع في فكر الإنسان وفي ثقافة المجتمع وحضارة الأقاليم أمر واقع لا شك فيه. هذا الواقع مؤلم مشؤوم في رأي دعاة الوحدة والجماعة، لأنه يسبب التشرذم والتفكك، ولكنه ميمون باعث على التفاضل عند الطرف الآخر

^{٣٨} كلام شهير لجمال الدين الأسد آبادي الأفغاني

^{٣٩} من كلمات الإمام الخميني (ره).

^{٤٠} د. أحمد النيفر — نصر حامد أبو زيد ومعضلة : ق . ر . أ — السفير

الذي يتشائم من الوحدة المملة كالصحراء الجوفاء, وينظر إلى تعددية الآراء كحديقة زاهرة بمختلف الألوان, مليئة بأنواع الورود والأزهار, مما يسهل العيش فيها.

إن دراسة ثنائية الاشتراك/الاختلاف, تؤدي بنا إلى معالجة :
الانفتاح/الالتزام في الخطوة التالية.

٢ - الانفتاح/الالتزام

الانفتاح:

المجتمع الإنساني مجموعة غير منتظمة من أصحاب الرؤى المتخالفة والسلائق المتنوعة. هناك آلاف من العوامل في الأرض والسماء والتاريخ والجغرافيا والداخل والخارج, تساهم في تنوع في المجتمع الإنساني, لا مثيل له من حيث هوة الخلافات بين الألوان والأحجام والأشكال وغيرها. أقل هذه الخلافات (ربما) يظهر في هندسة الخطوط المنطبعة في بنان السبابة, حيث لا يوجد شخصان متماثلان في بصمات أصابعهما. ثم تتسع دائرة الخلافات, لتشمل كل شيء وكل شيء حيث الميول والترعات والهوايات والآراء والمعتقدات.

لكن الإنسان مدني بالطبع, يقال إنه سمي إنساناً, لأنه يستأنس بالآخرين من بني نوعه. ولا يرى بدأ من نوع من التعايش والتلاحم مع الآخرين في مؤسسات أبسطها الأسرة, وأشملها تلك التي نشاهدها في ضوء المستجدات الحديثة كالقرية الكونية.

فثمة من يتجه نحو هذا التعايش, وما يستلزمه من انفتاح للآخر (أيأ كان), ومن الديمقراطية في نسيج الدولة والمؤسسات, والحرية التامة في التعبير عن

الرأي، وممارسة هذه الحرية في جميع المجالات الاقتصادية والسياسية والثقافية، ولا يسمح لأحد أن يفرض أسلوبه وعقيدته ووجهات نظره على الآخرين.

"فالمنفتح ينظر إلى غيره من ذوي الهويات الأخرى نظرة مغايرة، فيقبله، ويرى فيه مكملًا أو مائلا، وقد يتماهى معه أو يتوحد به، ولذلك يصرف النظر عن فوارق اللغة أو العرق أو الدين أو الثقافة أو أيّ انتماء آخر".^{٤١}

والمنفتح يرى : "أن الانغلاق موقف سلبي غير فاعل... ينقلب إلى موت بطيء، قد تتخلله بطولات مدهشة، ولكن صاحبه محكوم عليه بالإخفاق".^{٤٢}

ويرى أن "الإسلام قادر على أن يكون هو الرعاء، كما كان قديما، عندما آخى بين المهاجرين والأنصار وبين الأوس والخزرج وكل القبائل تحت ما يسمى التصور الإسلامي العام الذي يتسم بالتعددية الفكرية والحوار بينهما، والاتفاق على برنامج عمل وطني واحد... كما حدث في بداية الثورة الإسلامية في إيران".^{٤٣}

ويرى المنفتح من واجبه : "السعي لتوفير بيئة ملائمة للتسامح بين الشعوب"،^{٤٤} ويعتقد أن: "أحد المخاطر التي يمكن أن تهدد الإسلام والمجتمع هي أن نعتبر رؤية معينة أو فكرة معينة تمثل عين الإسلام دون سواها... ولا يجب أن نستعين بالمقدسات لإثبات أفكارنا، فنحن في خدمة المقدسات، وليست هي أدوات لنا".^{٤٥}

^{٤١} علي حرب — نقد الحقيقة — ٨١

^{٤٢} محمد عابد الجابري — عشر أطروحات حول العولمة والهوية الثقافية — السفير ٩٧/١٢/٢٤

^{٤٣} حوار مع المفكر المصري حسن حنفي — رئيس كلية الفلسفة في جامعة القاهرة — السفير ٩٦/٧/٤

^{٤٤} السيد محمد خاتمي — السفير ٩٨/١/١٣

^{٤٥} السيد محمد خاتمي — كيهان العربي ٩٧/١/٦

الالتزام :

الملتزم المتشدد — على عكس المفتوح — ينغلق على نفسه , و " ينظر إلى غيره من خلال هويته الدينية العقائدية ... وينفي الآخر , ولا يعترف له بحقه في أن يكون مختلفا عنه ... , والمنغلقون هم الأغلبون والأكثرية الساحقة " .^{٤٦}

والانغلاق قائم على "الأصولية" , المصطلح الذي شاع وساد في وسط الأوساط الثقافية العربية , وهو التعريب المعتمد لمصطلح " فوندامنتاليسم " الأجنبي Fundamentalism^{٤٧} .

و"الأصولية الإسلامية يجعل جوهر الإسلام احتجاجا سلبيا على كل الظواهر غير الإسلامية . وخير من يمثل هذا الاتجاه هو المعروف سيد قطب , الذي يشكل خطابه حول المسيحية واليهودية الهيكل النظري للمجموعات والحركات الإسلامية المتشددة .

يعتقد "قطب" أن العالم كله يعيش حياة الجاهلية من إلحاد وعلمانية وآلهة مادية... , ولا يمكن إلا أن تكون الشريعة الإسلامية هي الناظم الوحيد لعلاقة الإسلام بالمسيحية واليهودية . وأي شريعة أخرى تؤدي بالاجتماع بأسره إلى حال من الكفر .

ويرفض "مصطفى شكري" (الذي كان مع " قطب " في السجن) تعددية الفهم الديني , ويدعو الناس إلى الالتزام بالقرآن والسنة وحدودهما... , وأما "صالح سرية" الذي أصبح زعيم تنظيم الفينة العسكرية , فقد تأثر أيضا بقطب . ويمكن أن نرى نظريته من خلال تصنيفه للبشر إلى ثلاث فئات فقط : المسلمين

^{٤٦} علي حرب — نقد الحقيقة — ٨١

^{٤٧} فرح موسى — خيارات الأمة وضرورات الأنظمة عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين — ٢١

والمشركين والمنافقين. فالإسلام ألغى في ما بعد كل الشرائع السابقة، وأصبح مركز الإيمان والكفر...

وتنظيم "الجهاد" يعلن الحرب على البرلمان المصري. ذلك أن هذا البرلمان قد منح نفسه (إعادة ٨٦ من الدستور) حق التشريع، وسمح بالديمقراطية، وهو مفهوم يساوي في المعادلة بين المؤمن والكافر كمواطنين. إن النظام (الديموقراطي المفترض) في مصر يريد منا — كما يوضح "عمر عبد الرحمن" — أن ندخل في نظام الأحزاب، حتى يساوي بين الإسلام والأيدولوجيات والأديان الأخرى".^{٤٨}

"ورغم أن "أبا الأعلى المودودي" و"سيد قطب" يصران على ضرورة "استعلاء" المسلم، فالحاصل ليس الاستعلاء، بل التمايز والانفصال، أو الحرص على الخصوصية الشديدة. وقد بلغت حالة الانفصال هذه في السبعينات حدود الأيديولوجيا القديمة لدار الإسلام ودار الحرب".^{٤٩}

والمفتحون، "يعاندون جينة العنف التي حولت الصحوة الإسلامية إلى نكبة...، حيث أول من خضع — في الجزائر — لأفكار التيار الإسلامي، هن الفتيات، بدأن الخضوع بارتداء الحجاب... ثم بالصلاة في المساجد، وحضور خطب الجمعة... إلى حضور حلقات تحولت في ما بعد، إلى عمل سياسي ضد الحكم... وتحولت هذه الصحوة إلى نكبة لا يمكن أن يغفر لنا التاريخ. بدأ الإرهاب حين تعاطى الجميع الدين، وتحولت قاعدة النهي عن المنكر والأمر بالمعروف إلى الاعتداء المباشر على النساء".^{٥٠}

^{٤٨} أحمد الموصلي — الحركات الإسلامية المعاصرة — السفير

^{٤٩} رضوان السيد — دراسة في الاجتهاد السياسي والفقه — السفير

^{٥٠} هادي ممران (كاتب جزائري) — جنية العنف حولت الصحوة الإسلامية إلى نكبة — السفير ٩٧/٢/١٤

أما في مصر، "الثقافة المصرية تعيش العتب والتعصب، الذي أصبح يتلبس كل صاحب رأي، حيث يرى رأيه "صحيحاً" وأي رأي آخر "مزيفاً". بلا استثناء، تتعاطى الثقافة المصرية الفاشية والأصولية، وهما تتعامل يومياً، وتدمر مجتمعاً أصبح منهما بكل ما هو تافه.^{٥١}

ثم يعزو المفتحون هبة الإسلام الملتزم إلى قاعدتي الارتداد ومبدأ الحسبة : "فالإسلام الفقهي والعائدي لا يمارس إلا على نحو ما نشهده ونرفضه، ما لم يجر إلغاء قاعدة الارتداد ومبدأ الحسبة، لكي تطبق قاعدة ((لا إكراه في الدين))، ولا رقابة على حرية البحث والتفكير، الأمر الذي يعني الحاجة إلى إعلان جديد لحقوق الإنسان في الإسلام".^{٥٢}

وبالمقابل، يستنكر آخرون أن تكون أية حالة أصولية في صميم عالم الإسلام، إلا ما استورد من الغرب :

"يقول الشيخ شمس الدين : لا توجد أصولية إسلامية بالمعنى المفهوم في الأرض عن الأصولية المسيحية. في نطاق الإسلام : مسلمون حقيقيون ومسلمون غير حقيقيين. مسلمون يحملون رؤية سياسية ويتحركون في الواقع من أجلها، ومسلمون لا يحملون هذه الرؤية...".

فالأصولية كتعبير لا تفيد السلبية في شيء. لكن الإعلام الغربي وضعها في خانة الفرق المسيحية واليهودية التي كانت تدعو إلى نصوص جوفاء خالية من أي معنى حضاري ومن أي موقف سياسي حقيقي^{٥٣}.

^{٥١} وائل عبد الفتاح — الثقافة المصرية تعيش أقوى لحظات العتب والتعصب — السفير

^{٥٢} علي جرب — المطلوب إعلان جديد لحقوق الإنسان في الإسلام — السفير ٩٦/٩/٦

^{٥٣} فرح موسى — خيارات الأمة وضرورات الأنظمة عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين — ٢٧ — ٢١

تأويل :

إن تحديث الثقافة في الشرق، حث بعض المثقفين على التخلي عن الالتزامات الدينية والقيم السائدة الاجتماعية. حاولت هذه الفئة المثقفة رفض المبادئ والأسس الاجتماعية المتشددة. وبرفضها لهذه الأسس ابتعدت شيئاً فشيئاً عن عامة الشعب، لتتعلق على نفسها بحجة الانفتاح على الآخرين. الخطوة التالية تدرس ظاهرة انغلاق المثقف وابتعاده عن الشعب.

٣ - الشعبية/النخبوية

الشعبية :

هذا الاتجاه يتعلق "بعالم محافظ كلية، جامد في قوالب قديمة، تحتفظ بكل مقوماتها ومظاهرها كما كانت منذ آلاف السنين كما يقول "الجابري"،... اهتمامه مختلف عن مجتمع النخبة... وينمو باتجاه التضاد حتى على صعيد الأغنية. ففي الوقت التي تجلب فيه ألباب مجتمع النخبة موسيقى البوب والجاز الأمريكي وأغاني مايكل جاكسون والأغاني الأجنبية بشكل عام، نجد أن كوكب الشرق "أم كلثوم" تصبح خياراً شعبياً، ترددها المحلات والمقاهي الشعبية".^{٥٤}

النخبوية :

هذا الانتماء يتعلق "بعالم عصري مخترق كلية، تهيمن عليه الحداثة الغربية... وتسود القطيعة بينه وبين الانتماء الأول على حساب التواصل... وتنشأ بينهما

^{٥٤} تركي علي ربيعوا - (باحث سوري) - قراءة لأفكار برهان غليون ومحمد عابد الجابري - السفير

حالة من التنافر والتناذب وغياب لغة التواصل والحوار، تقود في النهاية إلى تأخير المجتمع وانشطاره عموديا بين التقليدية والثقافية المعاصرة".^{٥٥}

تحويل :

النخبة التي تتطلع إلى الاشتراك، وتدعو إلى الانفتاح، تحتاج إلى آلية لتحقيق هذا الهدف، تجدها في أسلوب : "الحوار".

لكن إيمان الجهة المقابلة بأسس ومبادئ لا تتحمل التعارض، يسوقها نحو "الصدام" مع كل ما تعتبره خطراً على مبادئها، فتختار "الصدام" بدل "الحوار". مما يقودنا لدراسة هذه الثنائية في الخطوة التالية.

٤ - الحوار/الصدام

الحوار :

الحوار آلية ضرورية للتعايش السلمي، يؤكد عليها أصحاب مذهب الانفتاح، للتقريب بين الأديان الكبرى أو للمذاهب المنتمية إلى دين واحد، وللتسيق بين الحضارات.

في إطار الحوار بين الإسلام والمسيحية، ظهرت بوادر من الطرفين في الآونة الأخيرة، وأدت إلى إقامة مؤتمرات دولية وإقليمية هنا وهناك.

يقول الدكتور "صبحي صالح" : "قد أقام الإسلام على تشابه الأديان في تفهم ظاهرة الرحي قاعدته الأساسية في وجوب التلاقي الدائم بين الروحيات

^{٥٥} المصدر السابق

جميعا، وإن كان قد خص المسيحيين بكثير من التعاطف... لأنهم أقرب الناس مودة للمؤمنين".^{٥٦}

ويذكر الطرف المسيحي من ناحيته على لسان الأب "يواكيم مبارك" : "إن إنشاء قداسة البابا بولس السادس سكرتيرية خاصة بالحوار مع المسلمين، فهو بمثابة دعوة لمحاورين قيمين، يتمكنون من الكلام باسم الإسلام في مختلف شعبة وفي مداه العالمي".^{٥٧}

"الشيخ شمس الدين" أحد دعاة الحوار، إذ "يؤكد على ضرورة أن تكون الجماعة حية ومتواصلة من خلال ثقافتها مع العالم الآخر. وهو حين يفسر آية "الوسطية"^{٥٨}، يذهب بالقول إلى أن المسلم لا تمنعه ثقافته من أن يكون حياً في حوار مع الآخرين، ويعترف لهم بجهودهم، ولا ينكر عليهم حقهم".^{٥٩}

من دعاة هذا الحوار أيضا "مناحيم فردمان"، حاخام مستوطنة تكواع في فلسطين المحتلة. هو يرى أن الحوار بين الدين اليهودي والدين الإسلامي، يمكن أن يخدم الاتجاهات الأكثر إيجابية في الثقافة اليهودية. وعلى سبيل المثال :

"إن كنا نرغب في التحرر من التفاخر الديني، فما هو الشيء الواعد أكثر من فتح حوار بين الأديان؟ بكلمات أخرى، إن سألتكم عما يمكن أن نتحاور مع الإسلام، وما الذي لدينا كي نعرفه؟ فيمكن الرد : أن الميول المتزايدة لدينا، والتي تكتسب قوة للتحرر من الارتجال القومي، والخروج من القشرة التبريرية للصهيونية، يمكن أن تندمج مع فتح الحوار مع الإسلام. إن انفتاحنا الجديد نحو

^{٥٦} د. صبحي صالح — المسيحية والإسلام في لبنان — ٢٠٦

^{٥٧} المصدر السابق — ١٨٦

^{٥٨} البقرة ٢ / ١٤٣

^{٥٩} فرح موسى — خيارات الأمة وضرورات الأنظمة عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين — ٣٠٤

"إعادة تقييم أنفسنا" كحالة ثقافية أكثر من كوننا حالة سياسية, يمكنه أن ييني الحوار بين الثقافة اليهودية والثقافة الإسلامية".^{٦٠}

أما الحوار بين الحضارات, فمن الناشدين إليه "السيد خاتمي", رئيس الجمهورية الإسلامية في إيران, الذي يستنكر مقولة "صراع الحضارات", ويعمل من أجل تحريك الحوار على المستوى العالمي. والاقتراح الذي قدمه باسم الشعب الإيراني إلى منظمة الأمم المتحدة لتسمية سنة ٢٠٠١ الميلادية بسنة الحوار بين الحضارات ولقي قبولاً عاماً ورسمياً من قبل الدول الأعضاء, يؤكد على إيمانه بهذا المبدأ في تأسيس ثقافة جديدة لنا, وحضارة جديدة تليق بالأمة الإسلامية.

الصدّام :

فيما يخصّ الأديان, هناك وجهات نظر تنظر بكل تشاؤم إلى هذا الحوار, ويشبهه "بحوار الطرشان", ويرى أن "الحوار الإسلامي - المسيحي, ليس في التحليل الأخير, إلّا تكريسا للطائفية بكل مضامينها الاجتماعية القائمة".^{٦١} وفيما يتعلق بتفاعل الحضارات, فقد رفع "صموئيل هنتنغتون" راية صدام الحضارات, وحاول أن يثبت : "أن الحضارة الغربية عاجزة عن الوجود, من دون أن تبتكر لها أعداء يبررون وجودها ووحدها وممارسة جيروفا العسكري. فهذا هو الخطر الإسلامي, يحل محل الخطر العربي أيام الحروب الصليبية والأندلس, والخطر الكنفوشي (الصيني, ومعنى ما, الياباني) يحل محل "الخطر

^{٦٠} مناحيم فردمان - سلام مع الإسلام - مترجماً إلى العربية في السفير - ٩٧/١٢/٢٢

^{٦١} د. صادق جلال العظم - نقد الفكر الديني - ٤٤

الأصفر " زمن الحرب الباردة, على اعتبار أنه بات يتعذر تصنيف الخطر الشيوعي. بما هو خطر حضاري, لأنه جمع شعوبا من حضارات مختلفة".^{٦٢}

تأويل :

قلنا إن قناعة البعض بلزوم الانفتاح على الغير, تتطلب ضرورة فتح الحوار مع الغير. وهو بدوره يستلزم آلية لتطبيق الحوار في ساحة العمل , وهي ممارسة الديمقراطية ورفض الاستبداد. فنعالجها في الثنائية التالية.

٥ - الديمقراطية/الاستبداد

الديموقراطية:

الديموقراطيون يعتقدون أنه : "لا إمكانية متاحة لتحقيق إبداع في أي مجال من المجالات, إلا في رحاب الديمقراطية. ولهذا السبب, فإن مهمة الكاتب والمنتج الثقافي هي الدفاع عنها. فالديموقراطية بهذا المعنى بالنسبة إليه هي قيمة عليا, باعتبار أن توفرها هو شرط وجوده الثقافي"^{٦٣}.

وإذ إن الديمقراطية تحتل الصدارة في سلم قيم الديمقراطيين, فالمسلم الديموقراطي يحاول أن يجد لها (ولقيم أخرى ينتمي إليها كالاشتراكية وحقوق الإنسان) "حكم الوجوب" في الفقه. وذلك, "بتوظيف مفاهيم الشورى وتكريم

^{٦٢} فواز طرابلسي — نقاش مقالة صموئيل هنتنغتون " الغرب فريدا لا كونيا " — السفر — ٩٧ / ١ / ٣١

^{٦٣} علي أو مليل (المفكر المغربي) — الديمقراطية بديل من العشائرية العقائدية — السفر — ٩٧/١/١٩٧

الإنسان والدعوة إلى العدل والإحسان، وغيره من المفاهيم الواردة في القرآن والحديث بصيغة فعل الأمر في كثير من الأحيان".^{٦٤}

الاستبداد:

يرى بعض المفكرين مقولة الديمقراطية نتاجا غريبا غايتها تبرير السلطة وتحميل لغة السيادة على الشعب:

"نلاحظ، وبعكس ما يقوله ليوتنار، أن مفاهيم الديمقراطية والمجتمع المدني والأكثرية... لا تستخدم من قبل السلطة لتبرير شرعيتها المرتكزة إلى أسطورة الديمقراطية بما هي حكاية جديدة تقوم على لغة العلم، بل لتلزم الحقل المحيط بها (المجتمع) بما تتخذه من قرارات في "منطقة لغوية" متحررة من إلزامات العلم، منطقة لغوية سياسية قانونية تقوم على مبدأ السيادة الذي لا يؤصله العلم".^{٦٥}

"ونحن نستمع إلى هذا النقد ونصغي بانجذاب إلى ما يكشفه من زيف الادعاءات الرائجة بأن الديمقراطية هي أساسا فصل بين السلطات، ولكن كيف يكون بالإمكان فصل التنفيذ عن السيادة وتمييز اللغات أصلا في ظل غياب ما يحول دون اجتياح لغة السيادة السياسية القانونية التي تؤصل السلطة في الزمن، أي بغياب الوحي؟ إن تعريف كانط للحماس وربطه بالتوحيد بات يمنع التقريب بين تصور الإسلام للحكم المنطلق من وحدة النص القرآني والديموقراطية بما هي تعبير عن سيادة الدولة الحديثة".^{٦٦}

^{٦٤} حبيب معلوف — نقد كتاب : المشروع النهضوي العربي لمحمد عابد الجابري — السفير ٩٧/٢/٧.

^{٦٥} د. نظير جاهل — أوهام الديمقراطية — ١١

^{٦٦} نظير جاهل — ٢٧

"إن ما حصل فعليا في المجتمع الغربي ليس استبدال لغة المعارف الدينية والحكاية... بلغة العلم، بل استئثار أو استتباع وتسخير السلطة، باسم السيادة للخبرات والمعارف المتنوعة في المجتمع على الصعيد القومي، (ثم بصورة تدميرية دون استبدال فعلي بأي لغة سياسية فعلية على الصعيد الدولي). وذلك باستخدام لغة العلم كأداة تدمير للقلم وأداة ضبط مساعدة للغة السياسية المستحدثة لغة الدولة السيدة".^{٦٧}

الرؤية التشاؤمية إزاء ظاهرة الديمقراطية لم تبقى في دائرة بعض المثقفين، بل راجحت أكثر منها في أوساط بعض المتدينين.

فبعد أن فشلت الديمقراطية فشلا ذريعا، تجسدت في هزيمة الجيوش العربية في سنة ١٩٤٨، وقيام دولة إسرائيل المزعومة...، ولم تحقق للمسلمين شيئا، ظهرت إلى النور مقولة "الحاكم المستبد العادل" مع "الشيخ محمد عبده" وغيره، ممن اعترفوا بها، ودعوا إليها .

نرد فيما يلي نموذجا من الذين يرفضون الديمقراطية من منطلق رؤيتهم الدينية :

"إن الديمقراطية على سبيل المثال منهاج للحياة، مخالف لمنهاج الإسلام. ففي الديمقراطية الشعب هو صاحب السلطة في التشريع، يحلل ويحرم ما يشاء...، في حين أن الشعب في الإسلام لا صلاحية له في تحليل الحرام وتحريم الحلال، ولو أجمع الشعب كله على ذلك.

^{٦٧} نظير جاهل — أوهام الديمقراطية — ١٥

فالجمع بين الإسلام والديموقراطية إذن، كالجمع بين الإسلام واليهودية مثلاً. فكما أنه لا يمكن أن يكون الإنسان مسلماً ويهودياً في الوقت نفسه، لا يمكن أن يكون مسلماً وديموقراطياً^{٦٨}.

هذا ما يقوله "صالح سرية"، الذي حكم وأدين وأعدم في مصر، بعد محاولة الاستيلاء بالقوة على إحدى المدارس الحربية في منطقة قرب القاهرة. "شكري مصطفى"، مؤسس "الجماعة الإسلامية" المعروفة "بجماعة التكفير والهجرة" في مصر يقول :

"ما وجدنا رسول الله ولا القرآن الكريم يعني بتعليم الطبيعيات والفلكيات والفلسفات والرياضيات". ولما طرحت المحكمة السؤال التالي على "شكري مصطفى" : "إنما تريد المحكمة أن تعلم رأيك في تعليم الكتابة..."، أجاب المتهم بكل وضوح ودون أي وجل : "يحرم تعليم الكتابة في الجماعة المسلمة، إلا بقدر الحاجة العملية الواقعية، لما يتصل بالعبادة. وتعلم الكتابة الزائدة حرام".^{٦٩} إلى جانب هذه المواقف المتشددة إزاء الديمقراطية، هناك مواقف لا ترفضها، وإنما "تؤجلها" لحساب قيم أخرى :

"إن الفكر القومي العربي قد سعى دائماً نحو "تأجيل الديمقراطية"، فقد أجلها أيام الكفاح الوطني "من أجل الاستقلال" و "من أجل الوحدة" بعد الاستقلال. أما بعد منتصف الخمسينات، حين رفع الفكر القومي شعار "الوحدة والاشتراكية"، فقد كان تأجيل الديمقراطية يبرر بضرورة تحقيق

^{٦٨} صالح سرية — رسالة الأيمان — ٣٢/١

^{٦٩} صادق جلال العظم — الإسلام والعلمانية — السفير ٩٦/٣/٢٧

"الاشتراكية أولاً". ويلخص "محمد عابد الجابري" في استشرافه للمستقبل، وفي محاولة لتحديد آفاقه، إلى أن تأجيل الديمقراطية أصبح غير قابل للتبرير".^{٧٠}

في مجتمعات أخرى، قد يكون لتأجيل الديمقراطية مبررات شتى، منها أن "الدكتاتورية المحدثة"، قد تكون مبدئياً أكثر فعالية بكثير من الديمقراطية، لخلق الشروط الاجتماعية التي تسمح بالنمو الاقتصادي الرأسمالي... مثاله حالة الفيليبين... حيث قد تكون الدكتاتورية أكثر "وظيفية" لإقامة مجتمع حديث، كما كانت الحال عندما استخدمت السلطة الدكتاتورية لغرض الإصلاح الزراعي أثناء احتلال اليابان من قبل الأمريكيين".^{٧١}

والبعض الآخر يرى في الديمقراطية حلاً مؤقتاً على قاعدة الاضطرار في الوضع الراهن :

"لو كان هناك مجتمع محكوم بالإسلام، فهذا المجتمع يجب أن يعتمد مبدأ "الشورى"، وليس مبدأ الديمقراطية. وألا يكون خرج على أهم مبدأ من مبادئ الإسلام، فيما لو اتخذ من الديمقراطية بديلاً عن الشورى. وبما أن المجتمعات الإسلامية اليوم، لا تحكم بما أنزل الله تعالى، فإنه يمكن اعتماد مبدأ الديمقراطية، كصيغة مؤقتة، تسمح لقوى التغيير بأن تعبر عن رأيها في طرح مشروعاتها السياسي... "فالشيخ شمس الدين" لا يدعو إلى اعتماد مبدأ الديمقراطية كنهج سياسي، لأنها تمثل المبدأ الأفضل، وإنما هو يدعو إليها باعتبار خير ما يمكن اعتماده في أجواء الاستبداد ومصادرة الحريات".^{٧٢}

^{٧٠} حبيب معلوف — نقد كتاب المشروع النهضوي العربي لمحمد عابد الجابري — السفير — ٩٧/٢/٧

^{٧١} فوكوياما — نهاية التاريخ والإنسان الأخير — ١٣٢

^{٧٢} فرح موسى — خيارات الأمة وضرورات الأنظمة عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين — ١٥٨

تأويل:

الديموقراطي يأخذ على عاتقه الدفاع عن السلم والتعايش السلمي، مما يسمح بممارسة الحريات الشخصية، والتعبير عن الآراء في مختلف المجالات الاجتماعية.

لكن المستبد يبيع لنفسه استخدام لغة القوة وقوة السلاح، في فرض ما يراه لصالحه أو لصالح مجتمعه أو لصالح طائفته. هنا تنتقل من ثنائية : الديمقراطية/الاستبداد إلى مسارهما الطبيعي أي : ثنائية السلم/الحرب.

٦ - السلم/الحرب

السلم :

يلقي بعض الباحثين الغربيين (في دراستهم عن مظاهر العنف في الحركات الإسلامية) المسؤولية — ولو بشكل غير مباشر — على "طبيعة" الإسلام^{٧٣}... ويرد بعض المثقفين المسلمين هذا الموقف بأن "الطبيعة العنيفة للإسلام والمسلمين لا شواهد عليها، رغم كثرة الحديث عنها.

فالتاريخ — إذا كان هو المقصود — شهادة ذات وجهين. هناك الفتوحات الإسلامية الأولى وفتوحات العثمانيين في أوروبا على سبيل المثال. لكن هناك أيضا الاستكانة الطويلة لعنف المغول والصليبيين والاستعمار الأوروبي والغربي^{٧٤}. وان كان المقصود بالعنف الإسلامي : النصوص، ظواهرها

^{٧٣} منهم الباحث الغربي دكميجان (في دراسته عن الإخوان المسلمين)

^{٧٤} "جماعة من المسيحيين اغتالت هوباثيا (٣٧٠ - ٤١٥ م). وجيور دانو برنو (١٥٤٨ - ١٦٠٠) ولوتشيليو فانيي (١٥٨٥ - ١٦١٥) أحرقا أحياء بأمر من الكنيسة الكاثوليكية. وباروخ دو سبينوزا

وإمكاناتها، فإن نصوص المسألة والتصالح والتعاقد ليست أقل بروزاً وإلزاماً. ونحن نعرف من استقرار التاريخ الإسلامي، أن نصوص القتال كانت تعتبر ناسخة لنصوص المسألة أوقات الحروب والاعتداءات. بينما تجري العودة إلى نصوص الرحابة والتعامل والتواصل في أزمنة السلم".^{٧٥}

الحرب :

بالمقابل، لا يكف بعض المسلمين عن رسم الحرب في صميم الشريعة الإسلامية، وفي إطار الجهاد ضد الكفر. "فقد ذهب الإمام الشافعي إلى أن علة القتال الكفر. واتجاهه هذا كان إيداناً باكمال الخلفية الفقهية لمنظومة "دار الإسلام و دار الحرب".^{٧٦}

القتال هنا، يعتبر نوعاً من أنواع الجهاد. "وجاءت آيات بينات في القرآن الكريم، لا تحتاج إلى جهد لبيان معانيها الخاصة بالجهاد، فقد أوضحت معنى الجهاد ووجوبه وأهدافه، ومن ذلك قوله تعالى: ((وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم))^{٧٧}. وقوله تعالى: ((كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم، والله يعلم

(١٦٣٢ - ١٦٧٧) أقصى من جماعة اليهود المولدين، وحرّم من حقّه في دخول الكنيس. وهل يعني ذلك أن العقل اللاهوتي أو الكلامي هو هو أكان يهودياً أو مسيحياً أو إسلامياً؟

^{٧٥} رضوان السيد - الظاهرة الأصولية ومخاطر التوقع - السفر - ٩٨/١/٨

^{٧٦} رضوان السيد - دراسة في الاجتهاد السياسي والفقه - السفر

^{٧٧} البقرة ٢ / ١٩٠

وأنتم لا تعلمون))^{٧٨}. وجاء في سورة التوبة قوله تعالى : ((انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله))^{٧٩}.

ويفهم من القرآن الكريم، أن سبيل الله التي أمرت الآيات القرآنية بالقتال والجهاد من أجلها، هي الرسالة الإسلامية، سواء منها العقائد الإيمانية أم الواجبات الفعلية الإيجابية والسلبية. وبناء على ذلك يكون الجهاد في سبيل الله، هو بذل الجهد القوي في التبشير بالرسالة الإسلامية، وتأييدها ونشرها والدفاع عنها حربا وسلمًا^{٨٠}.

أما في خارج المنظومة الإسلامية، فقد ملأت الحرب حيزا واسعا من العلاقات الدولية، ليس فقط في ساحة الحروب الدامية، بل في مستجدات الحياة الجماعية والعولمة الحديثة أيضا :

" إن تدهور الحياة الجماعية يوحى بأنه سنكون في الغد مهددين بأن نصبح "أناسا آخرين"، مهتمين بأنفسنا بهدوء، مفتقرين لكل طموح "تيموسي"، يهدف إلى ما هو أكثر سموا، بسبب بحثنا الدائب عن الراحة. غير أن الخطر المقابل قائم كذلك : فنحن مهددون، من حيث الإمكانية، أن نصبح مرة أخرى "أناسا أولين"، متورطين في معارك دموية لا طائل منها، ولكن مستعملين هذه المرة أسلحة حديثة...

لقد تصور "هيجل" — على العكس من "كوجيف" هنا — أن رغبة الافتخار بإنسانية الشخص، لن تكون مشبعة بالضرورة بواسطة "السلام والازدهار" المحققين في نهاية التاريخ. فالناس سيتعرضون بصورة دائمة، إلى خطر الانحطاط

^{٧٨} البقرة ٢ / ٢١٦

^{٧٩} التوبة ٩ / ٤١

^{٨٠} د. فايد حماد محمد عاشور — جهاد المسلمين في الحروب الصليبية — ١١

من حالة المواطن إلى مجرد حالة اليرجوازي، واحتقار ذاتهم عبر مسيرة هذا التطور. فإن صميم المواطنة، إذا كان — وسيبقى — القبول الإرادي بالموت في سبيل الوطن . لذلك ينبغي على الدولة أن تفرض الخدمة العسكرية، وأن تشن الحروب.

لقد أخذ على "هيجل" بسبب هذا المظهر من فكره مأخذ الاحتراب (روح الحربية). لكن الفيلسوف لم يحدد قط الحرب حباها، ولم يعتبرها الهدف الرئيسي للإنسان. فالحرب كانت هامة لنتائجها الثانوية على طبع الإنسان وعلى الجماعة. لقد كان "هيجل" يعتبر أنه، بدون إمكانية الحرب والتضحيات التي تتطلبها، فإن الإنسان يعيش أنانية دنيئة، وينمو المجتمع في مستنقع من الإشباعية الشهوية الأنانية وتنتهي الجماعة إلى الانحلال...

لنفترض، مع هذا، أن العالم قد "امتأ" بالديمقراطيات الليبرالية، بحيث لم يعد ثمة وجود لأي استبداد أو اضطهاد جدير بهذا الاسم، تشن الحروب ضده. إن التجربة تلمح أنه لئن كان البشر لا يسعهم النضال من أجل قضية عادلة — لأن تلك القضية كانت قد انتصرت في جيل سابق عليهم — فإنهم سوف يناضلون ضد تلك القضية بالذات، وذلك من أجل متعة النضال. وبعبارة أخرى فإنهم سيقاتلون بسبب الضجر : إذ ليس بوسعهم تخيل أنفسهم في عالم بدون صراعات. وإذا كان الجزء الأكبر من العالم الذي يعيشون فيه، يتميز بديمقراطيات ليبرالية مزدهرة وسلمية، فإنهم عندئذ سيقاتلون ضد هذا السلام وذلك الازدهار، وضد الديمقراطية^{٨١}.

^{٨١} فرانسيس فوكوياما — نهاية التاريخ والإنسان الأخير — ٣٠٢ — ٣٠٤

ويجمع العديد من المؤرخين على أن "ثلثي حروب البشر كانت لأسباب أيديولوجية وفكرية وثقافية، وليس لأسباب اقتصادية فقط. وأن العديد من أباطرة التاريخ وقادة الغزوات والفتوحات، كانوا متأثرين بفكر مستشاريهم وطروحاتهم الثقافية...

العلمانيون يرون في فتاواهم، أن الإسلامية والأصولية مجرد ظلامية ورجعية وتوتاليتارية... أما فتاوى المسلمين، فتتص على أن هؤلاء العلمانيين هم امتداد للحركة الاستعمارية، وأنهم صنيعة الأجنبي في مختبرات صياغة العقول وطبخ الأفكار... وكل يسعى إلى إلغاء الآخر بأي طريقة كانت".^{٨٢}

تكوين :

الاعتراف بالسلم، والسعي لتحقيقه في شبكة المعادلات العالمية، يفرض على دعاة السلام أن يخرجوا من الخوصنة والخصخصة في تنظيم العالم الجديد. وحيث لا يمكن تجزي الواقع الراهن في العالم، وتفكيك الساحات السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية، يصبح الاعتراف "بالعولمة" واقعا معاشا في تلك المساحات.

ومن لا يريد الرضوخ والاستسلام أمام هذه الظاهرة العالمية المتجددة يوما بعد يوم، لا بد له من تحصين مواقفه، والتمترس وراء الإقليم — جغرافيا —، أو الخصخصة — اقتصاديا —، أو الذات والأصل — نفسيا وثقافيا —.

^{٨٢} يحي أبو زكريا — كاتب جزائري — مبررات العنف الإسلامي ومبررات العنف العلماني — السفير

٧ - العولمة/الخصخصة

العولمة :

"اتخذت العولمة أشكالاً مختلفة، ومرت بمراحل متتالية، ليس فقط من حيث كثافة العلاقات ووسائل الاتصالات التي جعلت من كوكب الأرض قرية صغيرة، ولكنها مرت أيضاً من حيث الكيف بمراحل مختلفة.

في المرحلة الممتدة من الثورة الصناعية في أوائل القرن التاسع عشر، مروراً بالحرب العالمية الثانية، وصولاً إلى منتصف القرن العشرين. ولكنها اتخذت العولمة شكلاً بسيطاً، وتجلى هذا الشكل من خلال تقسيم العالم إلى مناطق : المنطقة المصنعة والمنطقة التي لم تدخل بعد في الثورة الصناعية، لكنها كانت على الرغم من ذلك جزءاً من المنظومة العالمية.

لكن، كنتيجة للحرب العالمية الثانية وظهور حركة التحرر الوطني في آسيا وأفريقيا، وانتصارات هذه الحركات التي ساهمت في التخلص من الأشكال القديمة للكونولونية، دخلت دول الأطراف في نظام الثورة الصناعية والتحديث للدولة والمجتمع إلى حد ما، لكن من دون ديمقراطية في معظم الأحيان. وفرضت نوعاً من تقسيم العمل لم يعد قائماً على أساس وجود التصنيع أو غيابه. وهذا شكل آخر من العولمة بدأ في الخمسينات ولا يزال قائماً حتى الآن وتجلى في تقسيم العمل وضبط الأسواق والمبادلات التجارية العالمية، ومحاولة تأطير الأسواق المالية والاستثمارات الأجنبية بقوانين محلية لكي تخضع العولمة لمقتضيات التنمية الوطنية المستقلة ذات الأبعاد الاجتماعية باسم الاشتراكية أو من دون أسمها وهدفها.

و كالعادة تأكل هذا النمط تدريجيا، وبلغ حدوده التاريخية، الأمر الذي أدى إلى انقلاب في القوى الاجتماعية على صعيد الأقطار والبلاد والمناطق، وعلى الصعيد العالمي أيضا. وفتح ذلك على مرحلة جديدة من العولمة المرتبطة بمشروع الرأسمالية البحتة الذي أسميه مشروع الطوباوية، طوباوية السوق، طوباوية الليبرالية الجديدة القائمة على مبدأ إلغاء تقنين السوق، وإلغاء جميع القوانين التي تحد مجال نشاط آليات السوق، وهذا النمط مرتبط بالضرورة باستراتيجية نيوليبرالية. هنا يمكنني القول أن هذه العولمة ليست فقط اتجاهها موضوعيا ناتجا من الثورة الصناعية والتكنولوجية الحديثة، بل هي استراتيجية رأس مال المهين^{٨٣}.

ويعتبر المفكر الفرنسي "إدغار موران" أن : "العولمة تمثل فرصة فريدة للتواصل والفهم المتبادل بين الناس من مختلف ثقافات المعمورة، وتشجع على اختلاط الثقافات.... ويعثر موران على الأمل في الانفتاح على مساهمة الحضارات الإسلامية في العلاقة التي أقامتها بين الذات وبين العقل، بين الروح وبين الجسم. وهو ما أهملته الحضارة الصناعية الإنتاجية التي حصرت بحثها في الفعالية".^{٨٤}

هذا وإن بعض دعاة العولمة يستنكر مقولة أقلمة الثقافة إلى جانب عولمة السياسة والاقتصاد، "إذ ليس صحيحا أن ثقافات الأمم تظهر ظهورا مستقلا... فالحضارة الإسلامية ما كانت ممكنة التصور، لولا الثقافات الفارسية والبيزنطية

^{٨٣} سمير أمين — ملحق الكفاح العربي — ٩٩/١/٤

^{٨٤} عفيف عثمان — الفكر الغربي أمام العولمة — السفر — ٩٨/١/٢٨

واليونانية... ولا شك بأن هناك عناصر ذاتية أو محلية في كل ثقافة، ولكن الباقي هو المشترك أو العالمي....

و النظام العالمي ليس في الاقتصاد والتبادل التجاري وحسب، بل وفي الثقافة وتبادل الأفكار أيضا. وليس من الممكن أن تتجدد الثقافة المحيطة بهويتنا الخاصة إلا بالانفتاح على العالم وثقافته. فالهوية المفتوحة هي الباقية والمتجددة. أما الانعزال فأكبر أعداء الهوية"^{٨٥}.

و"العولمة" قد تنطلق من أساس ديني يقوم على فكرة أن الناس كلهم أبناء أسرة واحدة، خلقت من ذكر وأنثى، وقدر لها أن تكون ذات مصير مشترك. فلا بد من عولمة الخطاب الموجه إلى الناس :

"لقد فسر مسؤول إيراني كبير أن رسالة (الإمام) الخميني إلى "ميخائيل غورباتشوف"، هدفت إلى وضع حد للآراء الزاعمة بأننا نقصر خطابنا على عالم الإسلام. إننا نخطب العالم بأسره"^{٨٦}.

الخصخصة:

الآراء المتشائمة عن العولمة تذهب إلى أن "الرياء والكيل بمكيالين هما ثمن ادعاءات العالمية. وهي عالمية (حسب رأي هنتنغتون) : "تروج للديموقراطية، لكن ليس إذا أوصلت أصوليين إسلاميين إلى السلطة. وتطبق عظمات منع انتشار أسلحة الدمار الشامل على إيران والعراق، لا على إسرائيل. وتعتبر التجارة إكسبير النمو الاقتصادي، لكنها تستثنى منها الزراعة. وتثير قضية حقوق

^{٨٥} رضوان السيد — العولمة الملعونة باسم الهوية الوطنية و الدينية — السفر — ٩٧/١٢/٢٥

^{٨٦} دانيال بابيس — العقل العربي للإسلام المتطرف

الإنسان مع الصين لا مع السعودية. وترد العدوان على الكويتيين مالكي النفط بقوة هائلة، ولا ترد بقوة ماثلة على عدوان يستهدف البوسنيين الذين لا يملكون نفطا".^{٨٧}

ومعارضوا العولمة، يرونها منطلقة من إرادة الهيمنة على العالم، وتفتيت ثقافات الحضارات الأخرى. وليسوا متأكدين من الطرف الناجح منها :

"ظاهرة العولمة (أي سيطرة تحالف الشركات متعددة الجنسيات والقوة التكنولوجية العالمية على العالم) باتت واقعا معيشا ويوميا. وأن هذه الظاهرة لها أدمغة أميركية واضحة... وهذا ما يدفع بالعديد من الأميركيين إلى الحديث الآن عن "أمركة العالم" أو "أمريكا/العالم"... لكن، لا بد من التذكير بالنظرية الأخرى التي تقول : إن أميركا هي التي ستذوب في العالم بفعل العولمة. ويقول أصحاب الرأي : إن انهيار مفهوم "الدولة - الأمة" تحت ضربات العولمة الاقتصادية، سيؤدي إلى تجزئة الولايات المتحدة إلى أكثر من عشرين دولة مستقلة".^{٨٨}

"فرانز بواز" (الرائد الأول للاتجاه التاريخي - التجزيئي في أمريكا) "يعارض الفكرة القائلة بوجود طبيعة واحدة وثابتة للتطور الثقافي... وكتيجة لذلك، فالباحث الأنتولوجي الذي يدرس الثقافات، يجب أذن أن يوجه اهتمامه نحو دراسة تاريخ الجزئيات المختلفة والعناصر المكونة لثقافة ما، كل على حده، وذلك قبل الوصول إلى تعميمات بشأن المجتمع الإنساني وثقافته ككل".^{٨٩}

^{٨٧} فواز طرابلسي - نقد مقالة : الغرب مزيدا لا كونيا لصامويل هنتغتون - السفير - ٩٧/١/٣١

^{٨٨} جاكوي دوفشيان - من سيدوب في الآخر ... - السفير - ٩٨/١/٢٨

^{٨٩} د. حسين فهم - قصة الأنتربولوجيا - ١٦١

حتى المفكر الفرنسي "إدغار موران"، الذي سبق وأن أشرنا إلى انتماؤه إلى العولمة، يعتقد: "أن لها جانباً مدمراً، خصوصاً في الجانب الثقافي، إذ قد يتم تجاهل بعض الثقافات، وحتى ضربها باتجاه قيام تجانس للهويات... وخشي أن يكون وعد "العولمة" برفع مستوى الحياة، على حساب نوعية الحياة ذاتها. فالتدهور في النوعية، نسبة إلى الكمية، هو سمة أزمة حضارتنا. لأننا نحيا في عالم يغلب عليه منطق تقني اقتصادي وعلمي، فلا نعتبر حقيقياً، إلا ما يخضع لقاعدة الكمية. فلا يدخل الحب ولا العذاب ولا اللذة ولا الشغف ولا الشعر في دائرة الكمية".^{٩٠}

وهل تتحقق العولمة في الساحة الثقافية؟ الإجابة سلبية عند الجابري. في رأيه: "ليست هناك ثقافة عالمية واحدة، وليس من المحتمل أن توجد في يوم من الأيام. وإنما وجدت وتوجد وستوجد ثقافات متعددة متنوعة، تعمل كل منها بصورة تلقائية، أو بتدخل إرادي من أهلها على الحفاظ على كيانها ومقوماتها الخاصة. من هذه الثقافات ما يميل إلى الانغلاق والانكماش، ومنها ما يسعى إلى الانتشار والتوسع، ومنها ما يعزل حيناً وينتشر حيناً آخر.

تكوين:

دراسة الخلفية التي تحكم على دعاة العولمة، تفيد بأنهم لا يقتنعون بترائهم الحضاري والثقافي، ويسعون إلى إزالة الحدود والتوحيد بالآخرين تحت شعار العولمة؛ إما بهدف فرض هيمنتهم على الآخرين، أو بهدف الامتصاص من

^{٩٠} عفيف عثمان — الفكر الغربي أمام العولمة — السفير — ٩٨/١/٢٨

إيجابيات الثقافات الأخرى. كلا الهدفان يقومان على فكرة "التجديد" مقابل "التراث" . وإليك دراسة عن ثنائية : **التراث/التجديد**.

٨ - التراث/التجديد

التجديد :

"اليوم، كل المهتمين بالشؤون الإنسانية في كل أبواب العلوم الإنسانية متعرضون لهجمة ثنائية الأصالة والتجديد. هذه إشكالية تفرض نفسها في ميدان السياسة والاقتصاد وعلم الاجتماع والحقوق والفقه والفلسفة والكلام وحتى الأدب والفن.

لا يمكننا اليوم أن نتحدث عن مجال إنساني مرتبط إما بفكر الإنسان أو عمله وأدائه الفردي والاجتماعي، يكون بمعزل عن إشكالية الأصالة والتجديد. فكل من هذه الاختصاصات عرضة لجدال بلا هوادة بين الأصاليين والحداثيين.

ومن الطريف، أن إشكالية الأصالة والتجديد تبرز نفسها في ملف الأصالة والتجديد بالذات، أكثر من بقية الملفات والساحة التي يتنافس فيها الأصوليون والمتجددون ! لأننا نرى أن هذه الثنائية أصيلة متجذرة في الماضي، وصفحات التاريخ تروي لنا قصصا من هذه المعركة. لكن هذه الثنائية تجددت في الآونة الأخيرة، وأخذت بعدا واسعا في ساحات العراك، كما في ملتقيات الحوار .

الحداثوي المحدد يرفض الإدبار إلى الماضي، لأنه رجعية فكرية وثقافية، ولأنه لا ينسجم مع حركة التاريخ الذي يتعد دوما عن الماضي ويصبوا إلى المستقبل في اتجاه واحد. ولكل من التيارين مركزاته ودعائمه، ولكل منهما منطلقات

مختبئة في أعماق النفس الإنسانية . فالأصولي يميل إلى الاستقرار والإيمان الثابت الذي يجلب له اليقين، وينسف الشكوك والشبهات، وهذه غريزة إنسانية قوية جدا . والمتجدد يكره الجمود ويميل من الآراء المتحجرة المتكلسة كجمود الصخور، وبالعكس يتوق إلى كل ما هو جديد : إلى الأدب الجديد، والفن الجديد، والزّي الجديد، والعيش الجديد، والفكر الجديد. أو ليس هذه أيضا غريزة إنسانية قوية ؟ بل هي هكذا حقاً^{٩١} .

دعاة التجديد على مختلف أقسام. منهم من يعارض الأديان السماوية، ويرى فيها ركونا إلى حقائق أساسية، لا تقبل التجديد :

"من الأمور الجوهرية التي يشدد عليها الدين الإسلامي، أن الحقائق الأساسية جميعا، التي تمس حياة الإنسان في الصميم، وجميع المعارف التي تتعلق بمصيره في الدنيا والآخرة، قد كشفت مرة واحدة في نقطة معينة وحاسمة في التاريخ (نزول القرآن، وربما الكتب الأخرى قبله)... وظيفة المؤمن والحكيم والفيلسوف والعالم، ليست اكتشاف حقائق جوهرية جديدة... وإنما العمل للوصول إلى نظرة أعمق في النصوص... وتأويلها حتى تستنبط معانيها الدفينة... استنادا إلى: ((ما فرطنا في الكتاب من شيء^{٩٢}))"^{٩٣}.

ومن الحداثين المجددين، من يتوغل في رفض كل أساليب الفكر والإنتاج المعروفة سابقا:

"لقد كان "هدايت" رجلا حديثا، رغب في الحديث عن الفكر المعاصر المضاد للفكر الديني. لذلك وجب عليه أن يكتب رواية بلغة، ليس لها أية تقاليد

^{٩١} محمد خاقاني (المؤلف) — الأصالة والتجديد — السفير — ١٩٩٩/١/٢٢

^{٩٢} الأنعام ٦ / ٣٨

^{٩٣} صادق جلال العظم — نقد الفكر الديني — ١٦

وراثية... فاخترع كلمات وجملا مغاير... أما الكتاب الآخرون أي المثقفون المعاصرون لهدايت، فلم يكونوا يمتلكون رؤية مشابهة له، ولم يفهموا أنه : من دون هذه الثورة الشكلية... لن يكون هناك فكر حديث".^{٩٤}

ويستمر هذا التوغل في كل ما هو جديد، إلى درجة تبرير الأسلوب المبتكر، والإبداع الذي يشن حملة شرسة على كل القيم والمعايير الأخلاقية، كما تمثل في رواية "سلمان رشدي". ويتهم علماء الدين بأنهم : "لا يستطيعون فهم ما معنى الرواية — هذا الشكل من التعبير — الذي هو ليس شكلا بريئا".^{٩٥}

فبالجملة، يعتقد دعاة التجديد : "أن بعث الحضارة غير ممكن، وإحياء التراث غير ممكن، إلا إذا كان المقصود القيام بنهضة تستلهم الحضارة والتراث".^{٩٦}

التراث :

"الأصاليون أو الأصوليون، المنتشرون في الغرب المسيحي والشرق الإسلامي والبوذي واليهودي، رغم اختلافاتهم الكثيرة يتفقون على أصول وثوابت ورثوها عن حضاراتهم العريقة وأنبيائهم السابقين. فالأصولي المعارض لفكرة التجديد، يحب ماضيه وماضي حضارته ويفتخر به، ويرى في ما ورائه من الماضي نورا يهتدي ويقتدي به".^{٩٧}

^{٩٤} اسكندر حبش — صادق هدايت : إشارة مهتاجة في الليل — السفر

^{٩٥} المصدر السابق

^{٩٦} رضوان السيد — بيان قمة طهران وعلائق الثقافة بالسياسة — السفر — ٩٧/١٢/١٨

^{٩٧} محمد خافاني (المؤلف) — الأصالة والتجديد — السفر — ١٩٩٩/١/٢٢

جعل التراث مقابل التجديد، يصوّر في الأذهان مجموعة من الترائين يرفضون كل جديد في دائرة حياتهم اليومية. والحق أن هناك ترائيون على هذا النمط، يرفضون كل جديد يبعدهم عن نمط حياة آبائهم وأسلافهم، ويشنون حملة شرسة على أساليب الحياة الجديدة التي تترافق مع الثورة العلمية وتقنية العصر الحاضر.

إلا أنه قد يقصد من الترائين فئة أخرى، لا يترشون في التكيف بالعادات العملية الغربية، والأخذ بكل ما هو حصيلة التقنية الجديدة، لكنهم ترائيون في رفض القيم الغربية الكامنة وراء التكنولوجيا :

في كتابه "بين المؤمنين"، يلاحظ "في . أس . نايبول" : أن العديد من القادة المسلمين في أيامنا هذه، ينظرون إلى العلم والتكنولوجيا الغربيين، باعتبارهما أشبه "بسوبر ماركت" عالمية، حيث بإمكانهم المجيء بأموالهم، لشراء المنتجات التي يجدونها مفيدة، ورفض تلك التي لا يريدون...

والنقاش المسموح بازدياد في الشرق الأوسط، هو أن ما تحتاج إليه بلدان المنطقة، هو التحديث من دون التغريب. أي القول بامتلاك المنتجات المادية للثقافة الغربية وربما للعلم والتكنولوجيا اللذين أنتجتتهما، لكن من دون الرزمة الثقافية والقيم الخاطئة وطريقة الحياة الفاسدة المتصلة بها... وجهة النظر هذه ترد في أيامنا بصيغة متطرفة في كتابات وكلام الذين يسمون أصوليين إسلاميين، والذين يرون الحضارة الغربية وتحديدًا الثقافة الشعبية الأميركية غير إنسانية، ومفسدة بدرجة خطيرة".^{٩٨}

^{٩٨} برنارد لويس — الحضارة الغربية دمج الحضارات، والإسلام أول من سعى إلى العالمية — السفير ٩٧/٢/٧

"يبدو جلياً، أن الإسلاميين لا يهدفون إلى إقامة نظام إسلامي حق، بل نسخة ذات نكهة إسلامية للواقع الغربي! يظهر هذا تحديداً في أربع مجالات : الديانة، الحياة اليومية، السياسة والقانون...

لقد أدخل الناشطون الإسلاميون ممن يجهلون الإرث الإسلامي شروحا دينية على النمط الكنسي. ظهر هذا الاتجاه أول الأمر في العربية السعودية، حيث بنت السلطات طيفاً من المؤسسات الجديدة... ولم تترك الجمهورية الإسلامية في إيران في تتبع خطى النموذج السعودي، لا بل تخطته...

وجعل الإسلاميون يوم الجمعة يوماً للراحة... إن فكرة يوم الراحة غريبة من أساسها عن روح الإسلام الشديدة التوحيد، التي تحكم على مقولة أن الله يحتاج إلى يوم للراحة على أنها فكرة إنسانية خاطئة. عوضاً عن ذلك، فإن القرآن يأمر المسلمين بإقفال محلاتهم، فقط في أثناء تأدية فريضة الصلاة. وفنور انتهائهما، فإنه يتوجب عليهم أن يتفرقوا في أنحاء الأرض سعياً وراء رزق الله؛ بعبارة أخرى أن يتعاطوا التجارة...

من المدهش أن الإسلاميين أخذوا من الغرب نظرهم إلى المرأة... يزهو زعيم نيابي بأن لدى إيران أفضل سجل مساواة بين الجنسين في الشرق الأوسط، مشيراً إلى نسبة النساء العالية في التعليم العالي...

إن المفكرين الإسلاميين (أمثال د. فتحي الشقاقي ود. حسن الترابي) العازمين على السير بالعالم الإسلامي إلى الوراء نحو القرن الهجري الأول، يمتازون أيضاً باستيعابهم وممارستهم للعادات الغربية، ويقدرونها — على الأقل بعضاً منها — حقّ تقدير... إن ما يجمع بين كثير من المفكرين الإسلاميين البارزين أيضاً : هو خلفية الإنجاز العلمي والتقني... يميل الإرهابيون إلى توجيههم العلمي نحو العلوم... إن كثيراً من إسلاميي مصر المتورطين بأعمال

عنف ضد نظام الحكم، هم من حملة الشهادات الجامعية في مجالات العلوم. إن الزعماء الإسلاميين ليسوا فلاحين ممن يقطنون مناطق ريفية، لم يتغير خط الحياة فيها لقرون خلت؛ بل هم أشخاص عصريون، يعيشون عيشة مدنية بشكل كامل. بل أن كثيراً منهم من خريجي الجامعات. على الرغم من كلامهم حول إعادة خلق المجتمع الذي ساد في أيام النبي محمد، ألا أن الإسلاميين هم أناس عصريون يقفون في واجهة المتادين بضرورة التأقلم مع الحياة العصرية... قد يقال بأن النبي هو مصدر إلهامهم، لكنهم يحاولون الاقتراب من فكره، من خلال مواصفات السنوات الأخيرة من القرن العشرين^{٩٩}.

هذا، وإن الرؤية التراثية لا تحض أساليب الحياة وأنماط العيش، وإنما توظف مناهج الفكر بشئى مجالاته. في ما يتعلق بالمنهج التفسيري التراث، يتناول "نصر حامد أبو زيد" هذا الأسلوب، ويقول :

"إن أهل السنة ينظرون إلى حركة التاريخ وتطور الزمن، بوصفها حركة نحو الأسوأ على جميع المستويات. لذلك ربطوا معنى النص ودلالته بالعصر الذهبي، عصر النبوة ونزول الوحي"^{١٠٠}.

وعلى ساحة الفكر العربي : "الجدل دائر بين الرشددين الذين يعتقدون أن الفكر العربي يتجدد بالعودة إلى ابن رشد، وبين الحنفيين الذين لا يرون خلاصاً للعقل العربي إلا بالعودة إلى ابن خلدون وابن تيمية، وبين الحدائين الذين يطالبون "بلوتر" عربي أو "فولتير" عربي، وبين الذين نقضوا يدهم من الحداثة بكل نماذجها وشعاراتها"^{١٠١}.

^{٩٩} دانيال بايس (رئيس تحرير ميدل ايست كوارترلى) — العقل الغربي للإسلام المتطرف — السفير

^{١٠٠} د. أحمد النيفر — نصر حامد أبو زيد ومعضلة ق. ر. أ — السفير

^{١٠١} علي حرب — حول الندوات الفكرية ومآزق العقلانيين العرب — السفير — ٩٧/١٢/١٦

لكن، من التجديديين من يرفض حتى التمسك بآراء مفكري الماضي من أمثال "ابن رشد"، بهدف حسم النزعات الفكرية المعاصرة :

"لا علاقة لابن رشد بما يتوهم أنه صراع معاصر بين الحكمة والشرعية، أو بين النقل والعقل، أو معركة العقلانية والتنوير ضد أصوليين، كما يقال في الخطاب السياسي... وكل من يحاول تصوير المسألة المعاصرة بأنها كذلك، فإنما يرتكب إثماً من آثام الكذب أو الدجل أو النفاق أو الارتزاق أو البحث عن دور، حتى لو كان ثمن هذا الإثم أن تجري الدماء أنهاراً".^{١٠٢}

تكميل :

الصراع بين التراثي والتجديدي يكشف لنا بوضوح، أن التمسك بالتراث لا يرى تجدد الزمن ناقضاً لهويته المترسخة في جذور الماضي، لأن الهوية تابعة من أسس، لا يمكن للزمان أن يحولها ويقتلعها، إذ هي حقائق روحية، لا توطر بإطار الزمان والمكان.

ويعارضه في هذا التجديدي والحدائي، الذي يرى بصمات الزمان والمكان وآثار التاريخ والجغرافيا واضحة في تكوين أية ثقافة أو حضارة. فيرفض الحديث عن الأصول الثابتة.

هكذا، الصراع بين التراث والتجديد، يقود بنا إلى دراسة صراع أعمق بين الروحي والزماني في الخطوة التالية.

^{١٠٢} وائل عبد الفتاح — كيف أصبح ابن رشد موظفاً في الدولة العربية المعاصرة — السفير ٩٦/١٠/٢٥

الروحية :

الروحي هو من يتطلع إلى جوهر الدين الذي "هو أمر مقدس متعال، فلا يوجد دين لا يتعامل بالأمر المطلق والمتسامي، لأن هذه الأمور في جوهر الدين".^{١٠٣}

التياران القومي والماركسي، هما من التيارات الزمنية التي برزت أمام التيار الروحي الإسلامي، عبر تطور الصراع في العالم الإسلامي.

"أما الإسلاميون، فقد قدموا خلال العقدين الماضيين تحليلات باللغة الجذرية، وهي تمضي في أحيان كثيرة إلى أبعد مما مضت إليه أطروحات التقديميين الجدالية تجاههم :

- فالقومية فكرة مستوردة، المقصود بها شرذمة الأمة الإسلامية، وإدخالها في صراعات داخلية. إنها لغة التراب في مواجهة اللغة الإلهية الموحدة والجامعة.

- والاشتراكية كسبيل للتنمية المستقلة زحف أحمر، يرمي إلى القضاء على المقومات الباقية للاستمرار والاستقرار في أوطان المسلمين.

- وشعارات الحداثة والديمقراطية والعلمنة، شعارات مستوردة لضرب المسلمين في دينهم وثقافتهم الموروثة، وهويتهم وتاريخهم.

- والأمة محاصرة بزحف غربي شامل منذ قرنين من الزمان، عناوينه : الصليبية، والشيوعية والليبرالية، استطاع استقطاب أطراف محليين داخل الأقليات غير الإسلامية، وضمن المثقفين المغتربين، والنخب الحاكمة. وهدفه

^{١٠٣} السيد محمد خاتمي - محاضرة بعنوان : الدين في عالم اليوم - دار الندوة/بيروت - السفر -

المستتر بل والمعلن، السيطرة على المسلمين بأدوات محلية، وتذويب هويتهم المانعة والمقاومة والمتمثلة بالإسلام.

والإجابة عن ذلك كله عند مفكري الحركات الإسلامية : حتمية الحل الإسلامي، الذي بدوّه تطبيق الشريعة في النظام الاجتماعي السياسي^{١٠٤}.
والروحي الذي يرى نفسه مختلفاً عن الزمني، قد يتفق معه (رغم هذا الاختلاف) على مبدأ الفصل بين اللاهوت والناسوت، ليعطى ما لقيصر لقيصر وملائكة لله.

هكذا تتولد العلمانية، وتستقيم بفصل السياسي عن الديني وتحديد مجاليهما الأصليين.

والمرجئة من رواد هذا الفصل في الثقافة الإسلامية، حيث قدّمت المعرفة بالله على الإيمان، والإيمان على العمل، بتأكيدا أن الإيمان هو المعرفة بالله والمحبة بالقلب، بناءً على أسبقية العقل على النقل. وإذا كان التسامح والاعتراف والعفو يتعين بتقبل الاختلاف والغيرية، وتحديد عالم الله وعالم الإنسان، وحدود التعالي والحضور، والفصل بين الروحي والزمني، والسياسي والديني، فيمكن القول أن المرجئة قد مثّلت أولى محاولات العلمنة في الفكر الإسلامي^{١٠٥}.

لا يخلص "دانيال بايس" هذه المحاولة بجماعة المرجئة، بل يعزوها إلى الإسلام التقليدي، "الذي يشدد على علاقة الإنسان بخالقه، في حين قلل من شأن علاقته بالدولة. لقد بدا مجال الفقه شاسعاً ومجال السياسة محدداً. على مدى القرون التي

^{١٠٤} الحوار القومي/الديني — مركز دراسات الوحدة العربية — ٧٨

^{١٠٥} د. جميل قاسم — العلمانية : المختلف والمؤتلف — السفر — ٩٦/٧/٥

خلت, تجنّب المتدينون من المسلمين الحكومة, والتي بالكاد يرون فيها إلا المشاكل (الضرائب, الخدمة العسكرية الإلزامية...). من ناحية أخرى لقد بذلوا جهوداً جبارة, ليعيشوا وفق أحكام الشريعة"^{١٠٦}.

الفصل بين الدين والسياسة, لم يبق في دائرة ما يسمى عند البعض بالإسلام التقليدي, بل وجد من يتحمّس له من المفكرين الجدد, منهم: "الشيخ شمس الدين", صاحب نظرية "المتحد القومي - الإسلامي والرافض للدولة الدينية", إذ يقول:

"أنا ضد فكرة أن الإسلاميين يدخلون إلى الحكم المطلق. الإسلاميون (إلى مدى لا نستطيع الحكم على أفقه التاريخي), هم مشروع ثقافي, وليس مشروع سلطة على الإطلاق... الإسلام في المجتمعات القابلة والموافقة ممكن أن يصير مشروع سلطة, كما نلاحظ في النموذج الإيراني, ويبقى على القيمين عليه أن ينجحوا. لكن في المطلق, لا نستطيع أن نقول إنه مشروع سلطة. لذلك نصبحي الدائمة إلى الجماعات الإسلامية أن لا تدخل في أية آلية من آليات السلطة, ابتداء من المخترة إلى الحاكمة الأولى"^{١٠٧}.

وإذا كان هذا رأي بعض المفكرين المسلمين حول الفصل بين الروحي والزماني أو الثقافي والسياسي, وهم عارفون بحجم دائرة الفقه السياسي في الإسلام, فما بالك بالمسيحية التي لا تتضمن أسس وشرائع للاجتماع البشري على الصعيد السياسي والحقوق والمعاملات؟ وهذا ما ساعد الاجتماع المسيحي

^{١٠٦} دانيال بايبيس - العقل الغربي للإسلام المتطرف - السفير

^{١٠٧} حوار فكري مع الشيخ شمس الدين - السفير - ٩٧/١/٢٣

في الفصل بين الدين والدولة. والثورة التي طالبت بهذا الفصل، جاءت في جانب منها، لتحرير المسيحية نفسها وإعادة لها إلى نطاقها الطبيعي^{١٠٨}.

الزمنية :

الفصل بين المؤسسات السياسية والمؤسسات الكنسية وبين التفكير العلمي والتفكير الديني، لاقى قبولاً في الغرب، "باعتباره جزءاً أساسياً للحدثة الغربية. وبالتأكيد فإن بعض الدول الغربية الحديثة الأكثر نجاحاً، قد حققت فصلاً كهذا، أما بتشريع دستوري، كما في الولايات المتحدة وفرنسا، أو باتفاق ضمني بين الطرفين، كما في المملكة المتحدة والملكيات الاسكندنافية، في حين أن في دول غربية ناجحة أخرى، مازال الدين وحتى أحزاب مستندة إلى الدين تلعب دوراً مميزاً^{١٠٩}.

والعلمانية "بأبسط معانيها... تنطوي على فكرة الحياد الإيجابي للدولة، إزاء الأديان والمذاهب والطوائف والفرق الدينية الموجودة في مجتمع ما...

تعني العلمنة بالتالي : الاستقلال النسبي للمجتمع المدني عن التحكم الرسمي به وبحياته العامة ومعاملاته ومبادئه ، وفقاً لمبادئ دين الأكثرية وعقائده وشرائعه، كما تعني المساواة بين المواطنين جميعاً أمام القانون، بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية أو المذهبية أو الطائفية^{١١٠}.

^{١٠٨} السيد محمد حسن الأمين — محاضرة بعنوان : العلمنة والدين والدولة — قراءة في الإشكاليات — السفير

٩٧/١٢/١٩

^{١٠٩} برنارد لويس — الحضارة الغربية دمج حدائث ، والإسلام أول من سعى إلى العالمية — ترجمة فؤاد حطيط

— السفير — ٩٧/٢/٧

^{١١٠} صادق خلال العظم — الإسلام والعلمانية — السفير — ٩٦/٣/٢٧

و"مفردة العلمانية، تعني أصلاً الشعب أو العامة، مقابل رجال الدين أو الكهنوت، أي تعني كل ما لا ينتمي إلى رجال الدين ويكون خارجاً عن سلطتهم... وإذا لم تكن العلمنة بالضرورة مضادة للدين معادية لرجالها، فإنها تقضي على الأقل الفصل بين الصعيد القدسي والصعيد السياسي، بين الكهنة والساسة، ولتُقلّ اللاهوت والناسوت"^{١١١}.

العلمانيون إذن يصرون على: "الفصل الكامل بين العقلين العلمي والديني، وأن مأساة التناكر أو التواصل المستحيل بين القدسي والفقهاء السياسي، إنما تكمن في عدم التخصص وفصل صلاحيات المعارف ومناهجها وغاياتها، كما حصل لسوانا في أوروبا. فالسياسة تدخل في منزلة العقل الوضعي أو العلمي الدنيوي. ولقد حاول الفقهاء الديني اليهودي، المسيحي والإسلامي جلب السياسات إلى المقدسات. فماذا كانت العاقبة؟: ظهرت الدولة الثيوقراطية، الملكية المملوكة بحق إلهي... وإلى جانب الإله، ظهر القيصر ومعبوداته الجديدة من الأموال إلى الآلات الحديثة"^{١١٢}.

ومن اللافت للنظر: أنهم يزعمون ساحة القرآن عن كل ما عمت بصلته إلى القرآن! : "مفهوم الدولة غير موجود في الخطاب القرآني (حيث نجد "دولة" مرة واحدة، لا بمعنى الدولة state)"^{١١٣}.

لا شك أن ممارسة الفصل الروحي والزميني، تعود الإنسان والمجتمع شيئاً فشيئاً على التخلّي عن القيم الروحية في كل يتعلق بالأمور الزمنية، كالسياسة

^{١١١} علي حرب — نقد الحقيقة — ٧٠ — ٥٧

^{١١٢} خليل أحمد خليل (أستاذ في الجامعة اللبنانية) — التواصل المستحيل بين القدسي والفقهاء السياسي — السفير

^{١١٣} المنبع السابق

والإدارة والاقتصاد، التي يجب أن تجري وفق معطيات علمية، بعيدة كل البعد عن المبادئ السامية.

في مثل هذه الحالة يمكن تفهّم ما يقوله الروائي الياباني "كيتا بورو اويه" :
"على عتبة القرن الواحد والعشرين، يعرف جميعنا أن ليس هناك أية رؤية جديدة بالفيض على العالم بأسره. لأننا لم نعد نؤمن لا بإله بمعناه الديني التقليدي، ولا بإله بالمعنى التاريخي الهيفلي، ولا بإله بالمعنى الماركسي، لذلك كان عليّ أن أتلخّص من هذه الرؤى الثلاث".^{١١٤}

تأويل :

عندما يتعارض مقولة الروحي مع الزماني، يتبين أن الروحي ينسب نفسه إلى حقائق مطلقة ومتسامية ومحفوفة بهالة من القدسية، قد تجعل من الصعب أن تدرس بنظرة نقدية، أو تجرب بأسلوب الصحيح والخطأ. وبالمقابل، يتجنب الزماني عن إضفاء أية قدسية إلى الأطروحات التي تمارسها، فينظر إليها بوصفها أمور طارئة دنيوية، تتعرض للتغير والاندثار والاضمحلال، شأنها شأن الدنيا بعروض الأحداث والتغيرات لها.

فليس لنا، إلا جعل ثنائية الروحي/الزماني في دائرة : المقدس/الدنيوي، ودراسة التضاد بينهما.

^{١١٤} اسكندر حبش — كيتا بورو اويه، ذلك المجنون الذي لا شفاء منه — السفير — ٩٧/١/١٠

القدسية :

القدسية تعتبر جوهر الدين. وقدسية الدين قد تفرض على المتدين، أن يجعل كل ما هو غير أمين في خدمة الدين. والدين المتبلور في نص الكتاب المقدس (أيّا كان) وسائر النصوص الدينية (السنة)، هو الذي يحدّد مسار العلوم والمعارف والأساليب العلمية. كما كان الشأن في الغرب حتى القرن السادس عشر، "فكل المعلومات الإنسانية، كانت ذات علاقة بالكتاب المقدس، وهو المرجع والمقياس لكل حقيقة"^{١١٥}.

الديوية :

هذا الانتماء يرفض أية سيادة تفرض من جانب المقدسات على مسار العلم. فالعلم سيّد ذاته، وبإمكانه أن يشكك في جميع القيم والمعايير، ولو كانت سائدة طيلة القرون، ومتفق عليها عند جميع علماء السلف. والنقد العلمي يعمّ مواضيع الكتب المقدسة، والبحث العلمي يعتبر مقياساً نهائياً لحقيقة النصوص المقدسة، كما حصل مع النهضة :

"فقد طرأ تغيير ثقافي جذري بظهور الثورة العلمية، وأدت مراقبة الظواهر ومعرفة القوانين الخاضعة لضرورات الأسباب الطبيعية إلى التسليم باستقلال العلم استقلالاً تاماً... ولم يصبح العلم مستقلاً عن الإيمان فحسب، بل بدا في تناقض معه. فقد حُكم على "غليليو"، لكونه يخالف الكتاب المقدس، عندما بيّن بعد "كوبرنيكوس"، أن الأرض تدور حول الشمس لا العكس،... فبدأ العلم

^{١١٥} مجموعة كتاب — طريقة التحليل البلاغي و التفسير — ١٨

بنقد المفاهيم التقليدية حول الكتاب المقدس... واعتبر المفسرون كل عنصر من الكتاب المقدس لم يُثبت صحته التاريخية، عنصراً مغلوطاً يجب التخلي عنه^{١١٦}. وإذا كان بالإمكان أن "يطاول الشك حقائق الكتاب المقدس التقليدية الواحدة بعد الأخرى، كما بين "ريشار سيمون" في كتابه "تاريخ نقدي للعهد القديم، أنه : من المستحيل أن يكون موسى مؤلف كتاب الأسفار الخمسة بصيغته الحاضرة، وذلك بالنظر إلى فوضى النص، وإلى الاختلاف في الأسلوب الإنشائي"^{١١٧}، وحيث لم يكن بالإمكان أن يتطاول هذا الشك "القرآن" من حيث نصه الذي لا شك فيه، أخذت النظرة النقدية والبحث العلمي مجرى آخر في القرآن لا في ألفاظ القرآن، بل في مدلولاته ومعانيه، وفي تفسير محكمه ومتشابهه. فبات الدين عند المسلمين جوهرأ مطلقاً مقدساً متسامياً (كنص القرآن)، ولكن الدنيوية والنسبية تعرضتا لفهم الإنسان للقرآن والدين:

"إن تحول نظرة الإنسان إلى الدين، لا توجد لطمة إلى حقيقة جوهر الدين وقداسته وتعالیه"^{١١٨}.

تأويل:

الشريعة "هي إلهية في الأصل والمبتدئ، لكنها تؤول عند التفسير والتطبيق إنسانية ودنيوية"^{١١٩}. والقدسية التي تتدفق من جوهر الدين، تضيفي على من

^{١١٦} المصدر السابق — ١٨ — ١٩

^{١١٧} المنيع السابق — ١٩

^{١١٨} السيد محمد خاتمي — محاضرة "الدين في عالم اليوم — السفر — ٩٦/١٢/٥

^{١١٩} علي حرب — نقد الحقيقة — ٦٥

يتولى الدين، ويتكفل بتليغه وتطبيقه، مشروعية مصدرها الإدارة الإلهية التي تختار أنبياءه وأوليائه بغضّ النظر عن إرادة الشعب.

لكن الدين لا إكراه فيه، ولا يأخذ مجراه الطبيعي بين الناس، إلا بعمل إرادتهم، وبناءً على تفكيرهم الذي هو تفكير نسي ودنيوي. وطالما تكون الإرادة الشعبية هي الأساس في "مقبولية" الحكم، فالاحتمال مفتوح أمام التعارض بين "مشروعية القدسية"، و"مقبولية الشعبية". الخطوة التالية تدرس هذه الثنائية.

١١ - المشروعية/المقبولية

المشروعية :

إن تجربة الديمقراطية بمعنى الخضوع لرأي الشعب، تجربة سيئة للغاية عند بعض المفكرين لدرجة تقنعهم بعدم إمكانية بين قرار الشرع والعلمنة الداعية إلى سلطة الشعب :

"لماذا يبقى الإسلام عصياً على العلمنة ؟ الجواب يبدو بسيطاً، وهو أن الإسلام ربط وجوده بلغة الوحي ودمج الشرع بها، فاصلاً بذلك بصورة حاسمة يتوقف عليها مصيره نفسه، بين سلطة التشريع التي لا تنفصل لغتها عن لغة الوحي. بما هو ذكر منتشر بين الناس، بما هو لحتهم وسر رابطتهم الاجتماعية الذي يعبر عنه مفهوم الجماعة — قبل تشويبه من قبل السلطة الأموية — وسلطة التنفيذ التي حاولت دوماً التفلت من هذه اللغة، دون أن تستطيع استبدالها مصطلمة بوحدة الوحي وإعجاز لغته. إن هذا بالضبط ما لم تستطع المسيحية أن تفعله، وما لم تدع الديمقراطية له إلا لتزييفه وخرقه. إذ كيف يُدعى

المجتمع إلى الاستقلال عن سلطة الدولة، وتنتزع منه أي أداة لغوية تتمتع بقوة الممانعة ومشروعية الصمود أمام ادعاءات السيادة المطلقة التي لا تعطي له إلا وهماً، وتستخدم فعلاً لفك لحيته وتحويله إلى أفراد لا يجتمعون إلا في حقل السلطة ولا يقررون إلا بمفرداتها ولغتها ؟

إن ما يحلم به "غلنر" من تبريد "للخمينية" بتطويع للشرع، يثبت تاريخ الإسلام (رغم ما فيه من مأس) عكسه. إنه يثبت الحكمة الكامنة وراء ممانعة الاجتماع الإسلامي للعلمنة، وهي أن الشرع قد يُعطّل ولكنه لا يطوع!^{١٢٠} إذن مصدر التشريع هو الله وليس الناس :

"الشيعة تجعل الإمامة في دائرة مسائل علم الكلام وليس الفقه، باعتبار أن "الإمامة هي التي تُخلف وتنوب عن النبوة، والنبوة مسألة تتعلق بالخالق وليس بالمخلوق، وهي من عمل وإرادة الله سبحانه وتعالى".^{١٢١} "والأمة"، لا تمتلك الحق المطلق في العزل، عندما لا يحيد الولي عن الضوابط في ولايته وتصرفاته"^{١٢٢}.

هذه الرؤية، تؤسس الإمامة بالمطلق على الإرادة الإلهية، على قاعدة ((إن الحكم إلا لله))^{١٢٣}، و((وركب يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة سبحانه الله وتعالى عما يشركون))^{١٢٤}. "ولا بدّ أن نعلم، بأن الشورى والانتخاب والاختيار على أساس الانتخاب، من البدع التي جاءتنا من الغرب... لا يقول

^{١٢٠} نظير جاهل — أو هام الديموقراطية — ٤١

^{١٢١} آية الله جوادي آملي — الإمام الخميني يعيد صياغة الخطاب الفقهي / الثقافة الإسلامية / العدد ١٩٩٧/٧٤

^{١٢٢} الشيخ محمد توفيق المقداد — ردّ بعض الشبهات عن ولاية الفقيه — السفير — ٩٨/١/٨

^{١٢٣} الأنعام ٦ / ٥٧

^{١٢٤} القصص ٦٨

الإمام المعصوم : اذهبوا واختاروا قاضياً لأنفسكم، بل يقول : إني جعلته قاضياً،
وعليكم الطاعة".^{١٢٥}

المقبولية :

وفي المقابل، أهل السنة "يعتقدون بأن الإمامة قضية تتعلق بالمخلوق وليس
بالمخالق، وأن الإمام يجب أن يكون من صنع البشر، وليس معيناً من قبل الله.
فهم يجعلون الإمامة في علم الفقه".^{١٢٦}

أما عند الشيعة، فالإمام المنصوص عليه مشروع، سواء اختاره الشعب أم لم
يختره. وتبقى إرادة الشعب (المقبولية) نافذة في تنفيذ حاكمية الإمام المشروع،
من منطلق : "لا رأي لمن يطاع". كما أن للشعب "حق عزل الولي الفقيه من
خلال نفسه، أو من خلال ممثلي الشعب، وهم "مجلس الخيرة"، إن رأى أن
قيادته لا تستجيب ولا تلبي حاجاته، أو تقصّر في ذلك مع إمكانية القيام
بها".^{١٢٧}

في التاريخ الإسلامي المعاصر، يعتبر "جمال الدين الأفغاني الأسد آبادي من
دعاة ضرورة المقبولية الشعبية للحكم". "فلا يجد الباحث نفسه مضطراً لبحث
المزيد من الجهد والعناء، للوقوف على حقيقة فهمه للشورى مقابل الديمقراطية،
التي بدت يومها كالسحر الذي يحول المعادن الخسيسة إلى ذهب. معركته
الفكرية والسياسية، كانت تهدف إلى رفع شأن الدولة الإسلامية، الدولة العالمية

^{١٢٥} آية الله السيد محمود الهاشمي — نظرة جديدة في ولاية الفقيه — ٤٩

^{١٢٦} آية الله جوادي آملي — الإمام الخميني يعيد صياغة الخطاب الفقهي/الثقافة الإسلامية/العدد ٧٤ — ١٩٩٧

^{١٢٧} الشيخ محمد توفيق المقداد — ردّ بعض الشبهات عن ولاية الفقيه — السفير — ٩٨/١/٨

الواحدة، أو مجموعة الدول الإسلامية بلا فرق... طالما أنها تطبق منهج الشورى، بحيث يتم الاختيار على أفضل وجه، يضمن وصول أقدر الناس وأفضلهم إلى ولاية "الأمر"، فالاستبداد والشورى على طرفي نقيض، يتمثل ذلك بشك صريح بنموذجي النظام السياسي: الملكي، أو الاختياري المبني على الشورى".^{١٢٨}

وضح ذلك من كلامه الموجه للمصريين :

"إنكم معاشر المصريين! قد نشأتم في الاستعباد، وريتتم في حجر الاستبداد، وتوات عليكم قرون منذ زمن الملوك الرعاة حتى اليوم".^{١٢٩}

إنه يرفض الملكية التي هي السوط المسلط على رقاب الرعية، مما أوهمهم، وسهل انتصار الغزاة الذين دنسوا أرض مصر وغيرها من البلدان. إنه يدعو للقضاء على تلك الرموز الظالمة، ولأن يستفيقوا من سباتهم، ليعودوا أحراراً، ولينعموا بما حظي به غيرهم من الحرية والسعادة :

"هبوا من غفلتكم، أفيقوا من سكرتكم، عيشوا كباقي الأمم أحراراً سعداء".^{١٣٠}

ولم يتراوح الأفغاني كسابقيه، بين مرضاة أصحاب النفوذ وعلى رأسهم الولاة، وبين الحقيقة التي يراها، فقد أعلن صراحة أن الأمة هي صاحبة السلطة والسيادة على القوانين، ودور الرئيس يقتصر على التنفيذ لما أقره الشعب عبر المجالس النيابية التي تنتخب بالطريقة المتعارف عليها والمعمول بها في الديمقراطية.

^{١٢٨} علي محمد لاغا — الشورى والديمقراطية — ٨٥

^{١٢٩} عمارة محمد — العرب والتحدي — سلسلة عالم المعرفة — العدد ٢٩

^{١٣٠} نفس المرجع — ٧٩

ورفض العلاقة مع أي حاكم إلا على أساس هذه المبادئ ، فإما القبول بنظام
الثورى المدعم بالمجالس النيابية والمبنى على اختيار الحاكم، وإلا الثورة ضد
الوالي، ملكاً كان أم شاهاً أم سلطاناً.

وأخيراً، لا يخفى أن المقبولة الشعبية متأثرة لحدّ كبير من عوامل القوة
ومناطق النفوذ عند شرائح المجتمع، وهي بدورها متأثرة من أساليب السياسة،
التي قد "ترتكز على العصبية، وتتوسل القوة وتلجأ إلى الغلبة... (لكن)
المشروعية تُستمد من الشرع الديني".^{١٣١}

على طرفي هذا التضاد (بين القدسية والإطلاق من جهة، والدينوية والنسبية
من جهة أخرى)، قد يبدو طبيعياً أن نواجه "أعظم خلاف وقع في أمة العرب،
ومن ثم في الملة الإسلامية. وهو الخلاف في الإمامة أي في الخلافة"، إذ، ما سلّ
سيف في الإسلام على قاعدة دينية، مثل ما سلّ على الإمامة في كل زمان"،
كما لاحظ ذلك مؤلف "الملل والنحل".^{١٣٢}

تأويل :

المشروعية التي تنطلق من القدسية، تبني على الأصول الثابتة التي ترسم
الخطوط العريضة لتطبيق الإرادة الإلهية الأزلية، والتي يمكن تسميتها "بنوابت"
النظام العام في المجتمع الإنساني.

لكن المقبولة النابعة من نزعات الناس الدينوية، تهدف إلى توجيه الطوارئ
والتغيرات، والضرورات المرحلية، أي التكنيكات التي تتكيف مع مستجدات

^{١٣١} علي حرب — نقد الحقيقة — ٣٣

^{١٣٢} المصدر السابق.

الزمكان (الزمان/المكان). هذا ما يؤول بنا إلى دراسة ثنائية :
الثوابت/المتغيرات .

١٢ - الثوابت/المتغيرات

الثوابت:

العلاقة بين الثوابت والمتغيرات, أو بين الإستراتيجي والتكتيك, تشبه الربط بين المعلومات الأولية والمعلومات الثانوية في دائرة العقل :

"المذهب العقلي يوضح أن الحجر الأساسي للعلم, هو المعلومات العقلية الأولية, وعلى ذلك الأساس تقوم البنيات الفوقية للفكر الإنساني, التي تسمى بالمعلومات الثانوية"^{١٢٣}.

والثوابت في الحضارة الإسلامية تتجلى في النص (قرآناً أو سنة). لأن هذه الحضارة تنفرد عن أخواتها أو رقبائها , بأنها "حضارة النص" .

والنص — قرآناً أو سنة — (بما هو نص) يبقى ثابتاً, ويعبر عن الثوابت التي تتجاوز المتغيرات التاريخية والجغرافية, وترسم الخطوط العامة, إما لتبيين نظام الوجود (الحقائق), أو لتشريع الأصول التي تجلب السعادة والخير للإنسان (الاعتبارات التي تشمل القيم الأخلاقية والتكاليف الدينية والاجتماعية) .

والثابت أو الإستراتيجي, هو الذي يحدد الموقف الأساسي أو الحكم الأولي حسب المصطلح الفقهي, والذي يجب أن يطبق مبدئياً وبشكل عام. ولكن :

^{١٢٣} الشهيد محمد باقر الصدر — فلسفتنا — ٦٤

"ما من عامٍ إلا وقد خصّ". ولا يمكن إعمال وصفة واحدة موحدة على كل الحالات.

إن التعارض بين المصاديق والمجالات، يؤدي إلى التعارض بين الأصول، فتساقط الأدلة إذا كانت متكافئة. وإن لم تكن هكذا، فالدليل الأقوى يسقط غيره. ولكن ما هو الدليل الأقوى؟ كثيراً ما لا يتفق عليه، وتشتد حدة الصراع عند الأصوليين، بين ما هو الأولي وما هو الثانوي.

ثم إن شأن الاستراتيجي كما ذكر آنفاً، أن يرسم الخطوط العامة التي هي بمثابة دستور ثابت للفقهاء أو الأخلاق أو الحقوق وسائر العلوم الاعتبارية. فهو يفرض نفسه على المتغيرات، وبالتالي يفرض نفسه على المرجع الذي يريد اتخاذ موقف من المتغيرات، ويقلل من خيار المفتي الذي عليه إبداء رأيه بناءً على اجتهاده، بمعنى أن ولايته موطنة خاضعة لأصول مسبقة.

المتغيرات :

لكن، ثمة رأي آخر يناشد بـ "الولاية المطلقة" للفقهاء. والولاية المطلقة تتناقى وهذا التأطير، وتستلزم هامش مناورة واسعة، لا تحددها الفروضات المسبقة.

ثم إن ثنائية الثوابت/المتغيرات تظهر نفسها في معادلة : الغاية/الوسيلة. والبحث عن الغاية والوسيلة، يدفع الإنسان إلى التفكير في مكانته كإنسان في عصر التفجر المعرفي وثورة المعلوماتية، هل بقي هو مصدر القرار، يقرر مصيره كما يريد؟ أم أصبح أداة يجره العلم والتكنولوجيا نحو مستقبل مجهول؟ ! :

"إليكم مثلاً ما يقوله أحد العلماء الحديثين : ليس الإنسان شيئاً سوى آلية بيوكيمياوية، مشحونة بجهاز احتراق يمنح الطاقة للكمبيوترات"^{١٣٤}.

تأويل :

النظرة الدقيقة إلى الثوابت، تفيد أنها تفرض نفسها على الواقع، بغض النظر عن المصالح المرحلية والمتغيرة. أصحاب الإستراتيجي، لا يفضلون تغيير هجهم الثابت بحجة التكيف مع المتطلبات. بعبارة أخرى، يرفضون "الزكزكة" في نهج الحياة. لأن هذا التكيف أو الزكزكة، قد تؤدي إلى نفاق يستتبع كل "الحاذير"، بحجة أن "الضرورات تبيح المحذورات"، وأن "الغاية تبرر الوسيلة"، و"المصلحة يجب أن تفضّل، ولو تعارضت مع الحق".
فقد آن الأوان لدراسة ثنائية : الحق/المصلحة.

١٣ - الحق/المصلحة

الحق :

هنا، لا نقصد بالحق معناه العام، وسندرسه لاحقاً بذلك المعنى. المقصود هنا الحق الذي يقابل المصلحة. في الحديث: "قل الحق ولو كان عليك"، أي خلافاً لمصلحتك، و"قل الحق ولو كان مرّاً"، أي فضّل الحق، ولو لم ينسجم مع أملنيك.

^{١٣٤} نظير جاهل — أوهام الديمقراطية — ٣٠

طالما شغل بال الناس، ومنهم الحكماء، مسألة الحق والمنفعة، والعلاقة الجدلية القائمة بينهما، وكيفية الوصول إلى ضابطة واضحة تحدد الحق، وتبين خصائصه وتميزه تمييزاً تاماً عن الباطل والشبهات. وقد شغل بالهم أيضاً موضوع الوصول إلى الحق، وتحديد الطرق المفضية إليه. وهذا أمر بديهي لأن الوصول إلى الحق يعني للناس الكثير، ويعني للحكماء كل شيء، وبالتالي فهو الأسمى عندهم على الإطلاق.

ثم إن الحق، كثيراً ما تحوطه الشبهات والأهواء، وتتدخل في تصويره المصالح والمفاسد الخاصة والعامة، فيختلط الأمر على طالب الحق، ولا يعود بإمكانه التمييز بينه وبين الباطل. وهذا ما يدعونا إلى إعمال النظر في هذه المسألة الهامة، ودراستها بجد وعمق، لمعرفة الصحيح من السقيم من هذه الأفكار المتضاربة.

والحكماء والمصلحون يدعون إلى طلب الأهداف السامية، بوسائل شريفة خالية عن الشر والظلم والجريمة، وذلك لأن الوسيلة السيئة تترك أثارها القبيحة على الهدف، فتلوّثه بقذارها، وتجعله مبغوضاً حتى لأكثر الناس حماساً له واحتياجاً إليه.

وفي القرآن : ((يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط، ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى))^{١٣٥}

فالجميع مطالبون من منطلق إنسانيتهم وإيمانهم بالله، أن يلتزموا جانب الأخلاق والقيم وعمل الخير، ويتعدوا عن الظلم والشر وعمل السيئات.

^{١٣٥} المائدة ٨/

وقال رسول الله (ص) : "الإيمان قيد الفتك"^{١٣٦} وذلك يعنى أن المؤمن لا يغدر، وأن الغدر يذهب بالإيمان، والمؤمن يمثل في نظر الإسلام : الشخص العاقل والإنسان السوي، الذي تقاس الأمور الملائمة للبشرية عليه.

المصلحة :

لكن بعض الفلاسفة وبعض أرباب السياسة، ذهبوا إلى الاعتقاد بأن الحق ليس سوى المنفعة، وما ليس بنافع فهو باطل. ثم عدّوا ذلك مذهباً فلسفياً يدرّس في الجامعات، ويعتمد منهجاً عملياً في مجال السياسة والإدارة.

لا شك أن تفضيل الحق على المصلحة، ليس سيد الموقف فيما يجري بين الناس وتعامل بعضهم بعضاً. كثيرٌ هم الذين يناشدون بالحرية نظرياً، ويمارسون أبشع أنواع الضغط، والذين يدافعون عن الديمقراطية نظرياً، ويتوغلون في الاستبداد. أكثر الناس من يفضّل المصلحة على الحق على الصعيد العملي.

ولكن مما قد يبعث على الدهشة، أن نجد أخلاقيين أو فقهاء وأصوليين كبار، يتبنون هذا التفضيل على الصعيد النظري والأيدولوجي.

منهم "نجم الدين الطوفي الحنبلي" (أحد علماء القرن الثامن الهجري)، الذي "ذهب إلى أن الحديث النبوي الصحيح "لا ضرر ولا ضرار"، أولى بالتغليب — عند التعارض — من أي نص آخر، إذا اقتضت مصالح الأمة ...

والطوفي بهذا الموقف يتابع طريق عدد من الفقهاء، الذين يعتقدون بأن المقاصد الكبرى للشرعية إنما تقوم على "جلب المصالح ودرء المفاسد"، ونذكر من هؤلاء "العزّ بن عبد السلام"، الذي خصص كتابه "قواعد الأحكام" لبيان

^{١٣٦} العلامة المجلسي — بحار الأنوار — ٤٤ / ٣٤٤

قيام الشريعة على جلب المصالح ودرء المفسد. وفيه يقول : "والشريعة كلها مصالح. أما تدرأ مفسد، أو تجلب مصالح" ^{١٣٧}.

كما جاء بعدهما "الشاطي"، صاحب كتاب "الموافقات". ولقد أبرز هؤلاء الفقهاء الثلاثة بشكل جلي مبدأ : "جلب المصالح ودرأ المفسد" كمقصد عام للشريعة، ترتبط به كل أحكامها.

يأسف الدكتور "خلف الجراد"، ويتابع قوله : "ولكن لم يكن لمجتهدين أي أثر في التطبيق العملي... حيث تم إغلاق "باب الاجتهاد" بإحكام، ولم يبق متداولاً من "أصول الفقه"، إلا القسم المتعلق بالدلالات الحرفية للكلمات، مع طغيان المحادلات اللفظية الشكلانية عليه" ^{١٣٨}.

"والمصلحة مترادفة مع المنفعة. والمنفعة لغة : تحصيل الخير الذي يكسبه الإنسان لنفسه" ^{١٣٩}، ويقابلها الضرر والنقص الذي قد يلحقه. قال تعالى : ((قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرراً)). ^{١٤٠}

وعليه، فالنافع هو الخير الذي يحقق لنا مصلحة من المصالح المادية أو المعنوية، وقد تطلق بالاصطلاح الحقوقي على الفائدة التي تحصل من جراء استعمال آلة أو أجبر، فيقال : يمتلك المستأجر المنفعة، دون العين. وبكلمة شاملة يمكن تعريفها بأنها : "الخير الواصل لجهة محددة".

^{١٣٧} العز بن عبد السلام — قواعد الأحكام — ١ — ٩

^{١٣٨} د. خلف الجراد (باحث سوري) — أي حدود تفصل بين روح التشريع ومدلول النص — السفير

^{١٣٩} أقرب الموارد — ٢ / ١٣٣١.

^{١٤٠} الأعراف / ١٨٨.

واضح حينئذ من هذا التعريف، أن المنفعة تختلف باختلاف الجهات، فرب نافع لجهة، ضار لجهة أخرى. وربما يكون أمر واحد نافعاً لشخص ضاراً لآخر، ولهذا قالوا قديماً: "رب ضارة نافعة"^{١٤١}.

"والتشريع الإسلامي السياسي لم يغفل "مبدأ المنفعة"، سواء على مستوى الأفراد، أم المجتمع والدولة. فأساسه — كما هو معلوم — جلب المصالح، ودرء الأضرار والمفاسد المادية والمعنوية، ثم إقراره المصلحة العامة ومقتضاها في جميع شئون الحياة، فروضاً كفاية، وحقاً جوهرياً للمجتمع، وشخصيته المعنوية التي تنبثق منها إرادته العامة الحرة، وتنطلق من تصور موحد صاغته القيم العليا"^{١٤٢}.

ولكن، ما علاقة مبدأ "جلب المصالح ودرء المفاسد" بالمبدأ القائل بأن "الغاية تبرر الوسيلة"؟ وهل أن الإسلام يؤيده؟

امتاز الفيلسوف والسياسي الإيطالي المعروف نيقولا ميكافللي (١٤٦٩ — ١٥٢٧)، وهو من بورجوازية فلورنسا، بنظرته الإيجابية لهذا التقرير. إذ له رأي خاص حول كيفية إدارة الدولة وبسط السلطة، وكتب في ذلك كتابه الشهير "الأمير"، الذي يبين فيه أهم نظرياته السياسية ناصحاً الحاكم الذي سماه الأمير بما يجب فعله للنجاح بمهمته.

ومما جاء فيه :

"على الأمير أن يعمل، بحيث تغلب على محبته في نفوس رعيته، إنما على الأمير أن يهتم بسمعته، وأفضل حصونه هي محبة شعبه"^{١٤٣}.

^{١٤١} الشيخ إبراهيم البدوي — مقالة : الحق والمنفعة

^{١٤٢} د. فتحي الدرين — خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم — ١٦٣

^{١٤٣} جان توشار — تاريخ الفكر السياسي، عن كتاب الأمير، ميكافللي — ٢٠٢

هكذا يعترف ميكافيللي بقوة الرأي العام وتأثيره على الحاكم، لكنه يدعو الأمير في انتقادات العقلاء إلى اعتماد النفاق، حيث عليه أن يظهر الرياء والمحبة، ويستبطن العنف والقوة. ثم يقول :

"وإذا نجح الأمير في حفظ حياته ودولته، فكل الوسائل التي يعتمد عليها يحكم عليها بأنها شريفة. وتطبق نفس القساعة على علاقته مع الأجنبي؛ فالوعد والمعاهدة لا قيمة لهما إلا بمقدار بقائهما متوافقين مع مصالح الأمير".^{١٤٤}

ولقد رأى ميكافيللي أن الغرض من السياسة، هو المحافظة على قوة الدولة بكل الوسائل المتاحة. ومقياس النجاح عنده، هو مدى القوة التي وصلت إليها الدولة، لا مدى نجاحها في حمل شعوبها على الرقي والحضارة والرفاهية. ولهذا كتب عن الوسائل التي تحقق قوة الدولة، وتمكنها من توسيع نفوذها في الخارج، وعن الأخطاء التي تؤدي إلى انهيارها واضمحلالها. فحذ استعمل الحاكم لكل الوسائل، حتى تلك المنافية للأخلاق لتحقيق أغراضه في الحكم، معتبراً أن الوسائل غير ذات أهمية قياساً على ما تحققه من الغرض المطلوب منها.

وكثيراً ما نراه يمتدح الحكام الذين لا يتقيدون بالقيم الأخلاقية في سبيل ترطيب مراكزهم وتحقيق قوة دولتهم، وهذا هو سبب ما لحق به من سمعة سيئة. وقد علّل بعضهم شحطات ميكافيللي هذه بالقول: "إن الواقعية الميكافيللية هي التي أدت إلى إلصاق التهم بصاحبها، فأصبحت مرادفة للخبث والغدر والدهاء والفساد في السلوك والأخلاق".^{١٤٥}

^{١٤٤} المرجع السابق ، ومعجم الفلاسفة الميسر — ١٠٦ .

^{١٤٥} عصام البستاني — مدخل إلى علم السياسة — ٤٨ .

والغريب أن ميكافيللي يتمادى في حث الحاكم على تقوية سلطانه بكل الوسائل، إلى درجة الاعتماد على الجريمة إن لزم الأمر".^{١٤٦}

وهكذا نرى أن هناك من يدعو إلى بلوغ الأهداف بأنواعها كيفما كان، وإلى استخدام كل الوسائل مهما كانت. فإنها تأخذ شرافتها وفضلها من نجاحها، لا من مدى ما تلقاه في عقول الناس العقلاء ونفوسهم من قبول واحترام وقيمة، ومن هنا صارت السياسة مرادفة للكذب والغش والخداع والغدر وسفك الدماء.

وقد عمل الكثيرون من الساسة، كي لا نقول كلهم، على هدى نظرية ميكافيللي هذه، فعُدم بينهم كل ما يمت إلى الوفاء والاحترام والأخلاق والقيم بصلة، وصارت هذه المفاهيم في نظر السياسيين الكبار كلمات جوفاء، يُخدع بها البسطاء، ويمكن استخدامها لإقناعهم بتأييد الحاكم، دون أن يلزم نفسه بشيء منها.

والأخطر من هذا، أن ميكافيللي اعتبر أن الدين وسيلة من الوسائل، التي تساعدنا في السيطرة على أذهان الناس. وعليه فهو في نظره وسيلة من وسائل الخداع السياسي التي لا يجوز، بل ينبغي للحاكم استخدامها لتقوية سلطانه.

مع ميكافيللي، وجد الفكر السياسي نفسه موغلاً في الزمنية. فهو يحتقر الكهنة. بل يذهب إلى أبعد من ذلك، وهو أنه لم يكتف بعلمنة الدولة، بل أراد أن يلحق الدين بها تماماً، إذ كان يفهمه فقط على أنه آلة للحكم، وبمجرد عنصر

^{١٤٦} جان توشار — تاريخ الفكر السياسي — ٢٠٢

تماسك اجتماعي، وكأنه يردد قول القائل: "لا تحاربوا مطلقاً الدين، ولا أي شيء يتعلق بالله، لأن مثل هذه الأشياء لها تأثير قوي على عقول الحمقى".^{١٤٧}

يقول ميكافيللي في كتابه الأمير: "يجب أن يكون الأمير في آن ثعلباً وأسداً، ثعلباً كي يستولي على السلطة بالخداع، عندما لا يملك القوة، وأسداً كي يحتفظ بها القوة بعد الاستيلاء عليها".^{١٤٨}

في مقارنة سريعة بين المسلكين، يمكن لنا نصل إلى النتائج التالية:

١- تعود الميكافيللية في جذورها إلى أسس براجماتية، على الرغم من تقدمها عليها زماناً. وذلك لأن ميكافيللي يرى، كما تقدم، أن الوسيلة التي تحقق القوة للدولة هي الوسيلة الشريفة، مما يعني ضمناً عدم الاعتراف بالواقع الثابت الذي هو الحق كما أسلفنا، ويعتبر أن المفيد في تحقيق الهدف هو الشريف، كما أن البراجماتية ترى أن النافع هو الحق. فكلاهما ينكران وجود الواقع الثابت، ولكن كل من زاوية خاصة.

٢- الميكافيللية تؤدي إلى انعدام الأخلاق والقيم في المجتمع البشري، لأن الحاكم الذي يسمح لنفسه باستخدام الوسائل اللاأخلاقية في تقوية سلطانه وتثبيت دعائم ملكه سيولد عند الآخرين الدافع القوي لمبادلته بالمثل، ليجاريه في ذات الميدان. وهذا يعني تشجيع الاعتماد على الوسائل الخسيسة من قبل الناس عموماً. ومع الزمن، يتحول الخلق الإنساني إلى مجرد مفاهيم جوفاء، لا قيمة لها بين الناس.

^{١٤٧} المصدر السابق — ٢٠٤، بتصرف

^{١٤٨} فرانسوا اوبرال وجورج سعد — معجم الفلاسفة الميسر — ١٠٦

إذن، الغاية لا تبرر الوسيلة، و "الغاية الشريفة تتطلب وسيلة شريفة. والوسيلة الدنيئة تلوث الهدف الطاهر" ^{١٤٩}.

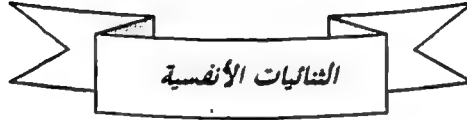
تأويل :

الحق بما هو حقّ "مطلق"؛ لأنه لا يتلخص في زمان دون زمان، ومكان دون مكان. ولا يتقوقع في الطوارئ والمرحليّات. لكن المصلحة تقوّل بقبول فردية أو معينة. فمصالح الفرد كثيراً ما تتضارب مع مصلحة الجمع، ومصلحة هذا المجتمع مع مجتمع آخر، ومصلحة المجتمع الإنساني كله بين هذا الجيل وجيل آخر. والذي يؤخذ بعين الاعتبار في المصلحة هو الظرف الذي تبلور فيه المصلحة. فهي "متناهية" أو مقولة بهذا المعنى.

لكننا نؤجل الحديث عن ثنائية : **المطلق/النسبي** إلى بداية الفصل الرابع من الكتاب، ونترث لدراسة سائر الثنائيات الأنفسية والآفاقية والقرآنية. لأننا نريد أن نجمع دوائر كل هذه الثنائيات، ونعزوها إلى الثنائيات العامة التي نبدأها بالمطلق/المتناهي. وفي قائمة الثنائيات المعرفية، نبدأ بثنائية : **العلم/العمل**، لما لها علاقة بالحق/المصلحة، وصلة الغاية بالوسيلة.

^{١٤٩} إبراهيم البدوي — الحق والمصلحة

الفصل الأول:



ب : الثنائيات المعرفية

١٤ — العلم/العمل
١٥ — العلم/الأخلاق
١٦ — العلم/الدين
١٧ — الواقع/المثال
١٨ — الفكر/اللغة
١٩ — العين/الذهن
٢٠ — اليقين/الشك
٢١ — العقل/الحس
٢٢ — العقل/الشرع
٢٣ — العقل/الخيال
٢٤ — العقل/القلب
٢٥ — الحسولي/الحضوري

ب : الثنائيات المعرفية

تمهيد :

إن همزة الوصل بين ما انتهينا إليه في قائمة الثنائيات الثقافية (الحق/المصلحة) وما نبدأ به في قائمة الثنائيات المعرفية، هي أن الإنسان يكتسب "العلم" للوصول إلى "الحق" والتفريق بينه وبين الباطل، ولكن يياشر "بالعمل" لما فيه "مصلحة" له، فالعلم يميل إلى الحق، والعمل يستهدف المصلحة. هذا ما يبرر تقدم البحث عن الثنائيات الواقعة بين ساحة المعرفة وساحة الممارسة، أو بين الذات والخارج، ومن ثم الغور في الثنائيات الواقعة في الداخل المعرفي.

١٤ — العلم/العمل

العلم :

ينقسم الناس عموماً، والمتقنون خصوصاً وبوجه أبرز، بين الدعاة إلى العلم كقيمة ذاتية، وجعل العمل (في جميع مجالاته) بخدمة تحقيق المزيد من العلم، وبين المناشدين بالعمل أو العملايين، الذين يمشون بعكس السير، يجعلهم اكتساب العلم في خدمة ما يسميه بعضهم بالعمل الصالح، وآخرون بالنشاط الاجتماعي والتحرك الاقتصادي، أو العمل الثقافي.

بين الذين يؤصلون العلم، هناك طبقة مثقفة تنوق إلى معرفة أسرار الكون، يهتمها كل صغيرة وكبيرة في عالم الذرات والمجرات. فمن باحث يقضي ٤ سنوات، يلتقط مئات الصور من مناقير الإوزات؛ فإذا به يكشف أن الخطوط

والأشكال الهندسية المنطبقة على هذه المناقير، تختلف بين إوزة وأخرى، ولا توجد إوزتان متماثلتان في هذه الخطوط، بالضبط مثل أشكال البنان في سبابة كل إنسان.^{١٥٠}

ومن باحث يخصص ٥ سنين من عمره ليلاً نهائياً في مختبر جامعي، ليدرس الآثار التي تخلفها مختلف الأشعة على أذنان الفئران. وكم يكثر عدد هؤلاء الباحثين في الجامعات ومراكز الدراسات هنا وهناك، ممن يقضون أعماراً في الكشف عن مجهول، ولو كان بمستوى غملة أو أصغر منها بكثير.

وكان "باشلار" من هذه الفئة، إذ قال في أطروحته أن "الإنسان يجب أن يعيش ليفكر وينتج الحقيقة، بدلاً من أن يفكر ليعيش، على نحو ما أراد هيغل. في هذه الطريقة، ينتقل الذهن إلى النظر في الحقيقة، كغاية في حد ذاتها، بمعزل عن المنفعة المتولدة منها وبالأخص في المجال التقني. ويصبح إنتاج المعرفة العلمية فرضاً أخلاقياً أساسه احترام الحقيقة".^{١٥١}

وكان "صدر المتألهين الشيرازي" من هذه الفئة، إذ أكد "أن رأس السعادات ورئيس الحسنات هو اكتساب الحكمة الحقة، أعني : العلم بالله وصفاته وأفعاله وملكوته وملكوته والعلم باليوم الآخر... وهي الإيمان الحقيقي والخير الكثير والفضل العظيم المشار إليه في قوله تعالى : ((ومن يؤتي الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً))^{١٥٢}... والعروة الوثقى في التقريب إلى الله، والفوز بالسعادة الأخروية، هي اقتناء العلم والمعرفة، دون مجرد العمل والطاعة. وإن كان العمل الصالح وسيلة إليه فإنها هي الثمرة والغاية. والعمل كالزراع، وهي النتيجة والعمل

^{١٥٠} وقد أشار إليه القرآن بقوله : ((بلى قادرين على أن نسوي بنانه)) — القيامة ٤

^{١٥١} د. وفاء شعبان — قراءة في كتاب ديبية جيل بعنوان "باشلار والثقافة العلمية" — السفير ٩٦/٥/١٠

^{١٥٢} البقرة ٢ / ٢٦٩

كالمقدمة، وهي المخدمومة والسلطان والعمل كالتخادم والعبد الأجير. قال :
(إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه)^{١٥٣. ١٥٤}

العمل :

هذا الاتجاه يشمل معظم الناس، الذين همهم الأساس هو العمل اليومي، بدل الفكر وإنتاجه، من عامل أو رجل أعمال يشتغل بحرفة اقتصادية، يفرغ الوسع فيها ليلاً نهاراً، أو سياسي يقود حزباً، ييذل كل طاقاته في ترسيخه وتنشيط أعضائه وسريان مفعوله في خضمّ الصدامات والاشتباكات، ريثما ينجح في انتخابات بلدية أو نيابية أو رئاسية، فيجني ثمار ما بذله دون انقطاع، أو مجاهد مناضل يقضي حياته في الوديان والهضبات، ليطلق الرصاص على رؤوس أعدائه.

ومن يمثل هذا الاتجاه في المدرسة الإسلامية هم "الخوارج"، إذ جعلوا العمل بالأركان ركناً أساسياً يوازي الركنتين الآخرين، أي الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان. النتيجة أن من يتخلّ بالعمل يسلب منه الإيمان، كما أن من يقوم بعمل مناقض لشؤون الإيمان أي الفاسق كافر، وإن كان معتقداً بالقلب. ويناقضهم "المرجئة"، الذين يلخصّون حقيقة الإيمان في الفكر والمعتقد، دون الاعتناء بالعمل.

"يقول" أبو عبيد القاسم بن سلام" (٢٢٤ / ٥ ٨٣٨ م) في مفتاح رسالته "الإيمان"^{١٥٥} : إن أهل العلم افرقوا في مفهوم الإيمان فريقين : فريقاً يرى أن

^{١٥٣} فاطر ٣٥ / ١٠

^{١٥٤} صدر الدين محمد الشيرازي (صدر المتألهين) — أسرار الآيات — ٢

^{١٥٥} أبو عبيد القاسم بن سلام — الإيمان — ٩ — ١٠

الإيمان بالقلوب والألسنة، "فأما الأعمال فإنما هي تقوى وبرّ، وليست من الإيمان". ثم يقول : "وإنّا نظرنا في اختلاف الطائفتين، فوجدنا الكتاب والسنة يصدقان الطائفة التي جعلت الإيمان بالنية والقول والعمل جميعاً، وينفيان ما قالت الأخرى...

إن ظاهر كلام "أبي عبيد" منصب على مناقضة مفهوم المرجئة (ومنهم حنيفة) للإيمان. فهم يرون أنه التصديق بالقلب، والإقرار باللسان، ولا مدخل لاعتبار العمل ركناً من أركانه يتفني بانتفائه، وإلاّ كان ذلك مضيقاً في اتجاه الخوارج والمعتزلة...

كانت اتجاهات المرجئة رداً على تشدد الخوارج وتردد القدرية فالمعتزلة. فقد انطلقت فرق الخوارج من مفهوم الإيمان (الاعتقاد القلبي) لتنشئ حزباً للمؤمنين ينفي كل ما عداه. فخفف القدرية والمعتزلة من تشدد الخوارج، دون أن يشككوا في منطلقهم، عندما ذهبوا إلى أن اختلال علاقة الاعتقاد القلبي بالنتائج العملية تخرج من الإيمان، ولا تدخل في الكفر. إن ذلك يحدث توتراً أخلاقياً لدى مرتكب الكبيرة يضطره للاختيار بين العودة للإيمان (بالتوبة والعمل الصالح)، أو مفارقة صف المؤمنين (والمسلمين) بالإصرار على كبريته أو سلوكه المخالف لسلوك المؤمنين (والمسلمين).^{١٥٦}

هذا فيما يخص المذاهب الإسلامية. أما في المدرسة الغربية، "فوليام جيمس" وأتباعه "البرغماتيين" هم الذين يمثلون الاتجاه العملائي :

تقوم المدرسة البريجماتية، ورائدها الفيلسوف الأمريكي وليام جيمس، على النظرية القائلة : **الحق هو ما ينفع**. وعلى حسب تعبير "جون ديوي" :

^{١٥٦} رضوان السيد - الجماعة والمجتمع والدولة - ٢٣٨

الصادق هو ما يفيد^{١٥٧}. وعليه، فإن هذه المدرسة تتخذ من المنفعة مصدراً وحيداً لتمييز الحق من الباطل، وبالتالي لتمييز الأفكار الصادقة عن الكاذبة. فالمقياس الذي يفصل بين الحق والباطل عند أرباب هذه المدرسة، هو مقدرة الفكرة المعنية على إنجاز أغراض الإنسان في حياته العملية، فإن تضاربت الآراء وتعددت، كان أحقها وأصدقها هو أنفعها وأجداها، أي ما تنهض التجربة العملية كدليل على فائدته. والأفكار التي لا تحقق قيمة عملية، ولا يوجد لها آثار نافعة فيما تصادف من تجارب الحياة، فليست من الحقيقة في شيء، بل يجب اعتبارها ألقافاً جوفاء، لا تحمل معنى.

والمنفعة التي يشير إليها فلاسفة البراجماتية، هي ما يحقق الحقيقة العليا في الوجود، تلك الحقيقة المكونة من أمرين:

١ — الاحتفاظ بالبقاء.

٢ — الارتقاء بالحياة نحو الكمال.^{١٥٨}

وانطلاقاً من هذه الأسس، فإن هذه المدرسة لا تفرق بين الوهم والواقع، ولا بين الحق والباطل، ولا بين الصدق والكذب، إلا بمقدار ما يحققه كل منها من الفائدة والمنفعة لصاحبه في هذين المجالين. لهذا يقول الفيلسوف الإسباني "جورج سانتيانا" (١٨٦٣ — ١٩٥٢) عن المذهب الكاثوليكي الذي يعتنقه :

"إنني أصدق المذهب الكاثوليكي ولو أنني أعلم أنه كاذب".^{١٥٩}

^{١٥٧} أحمد البهادلي — محاضرات في العقيدة الإسلامية — ٤٢

^{١٥٨} صدر الدين محمد الشيرازي (صدر التأهين) — أسرار الآيات — ٢

^{١٥٩} أحمد البهادلي — محاضرات في العقيدة الإسلامية — ٤٣.

تأويل :

المدرسة العملانية تربط تكوين الشخصية الإنسانية بمعدى خوضه في ساحات العمل. ومعركة العمل الاجتماعي تضم المساحة الكبرى من هذه الميادين. قد تكون هناك أعمال فردية بحتة، أو عبادات ومناسك، تقام من قبل الفرد في علاقته بربه. لكن العمل الجماعي هو الأساس في المدرسة العملية بحكم مدنية الإنسان بحسب طبعه. ومباشرة العمل في المجتمع، لا يخلو من القيم، ومعايير التقييم التي قد تختلف بين مجتمع وآخر.

هنا نجد أن الإشكالية التي واجهناها في التردد بين كون العلم غاية العمل، أو العمل الصحيح غاية العلم، تبرز بشكل آخر، في أن العلم : هل هو الذي يجب أن يخدم الأخلاق والفضائل ؟ أم أن العلم يحدد ذاته هو الفضيلة الكبرى دون منازع، حيث يجب إخضاع كل الفضائل الأخرى له. هكذا نصل إلى ثنائية : العلم/الأخلاق.

١٥ - العلم/الأخلاق

العلم :

من يبنى موقفه من هذه الثنائية على مدار العلم وأصاليته، يرى أن الأخلاق ونظام القيم ومعايير الخير والشر كلها تتبع العلم. والعلوم والمعارف، هي التي تنطلق منها القيم الأخلاقية في المجتمع.

"أوغست كنت" سار على هذا الدرب، عندما شرع في تأسيس علم الاجتماع، "حسب مبادئ العلوم الطبيعية، ورسم تطوراً للبشرية، يمر بثلاث

حالات يلائم كل منها نوعاً من التفكير. الأولى : اللاهوتية، والثانية :
المتافيزيقية، وأخرها : الوضعية، حيث يبنى الإنسان تصوراتهِ انطلاقاً من العلم.
ولم يتعد "ماركس" عن المنطق نفسه، عندما استعان بالجدل الهيجلي، لينشئ
قواعد للتاريخ، يصبح بموجبها علماً، يسمح بالتأثير على حاضر الإنسانية والتنبؤ
بمستقبلها. ويمكن القول أن هذه المواقف أعطت الكلمة الأخيرة للعلم،
وتفاءلت بإنجازاته التي ستؤثر حتماً وبلا وساطة في سلوك الإنسان. ويكفي
برأيها أن تولد نظرية علمية، أو ينشأ حقل معرفي جديد حتى تترقى
الأخلاق^{١٦٠}.

الأخلاق :

ولكن، هل لاقَت هذه النظرية قبولاً في خضم الأحداث والتجارب؟ الإجابة
سلبية قطعاً:

"إن مآسي القرن العشرين برهنت عكس ما كان متوقفاً تماماً، وبينت عدم
حتمية الأخلاق للعلم، ودفعت إلى إعادة التفكير بالعلم وبتأثيره على الثقافة
الإنسانية"^{١٦١}. ثم بالرجوع إلى ثنائية العلم/الأخلاق، نجد "أن من أكثر
الثنائيات حضوراً متأكداً، تلك التي تقوم بين العلم والأخلاق، في اتجاه يرسم
ملامح حقلي أخلاقية العلم" و "علم الأخلاق"...

حول مفهوم الأخلاق، هناك آراء تتباين تبين الأيديولوجيات التي ترسم
تضاريس الحياة. لكن، هناك مفاصل أساسية في تحديد هذا المفهوم، تنطلق من

^{١٦٠} د. وفاء شعبان — قراءة في كتاب ديديه جيل بعنوان "باشلار والثقافة العلمية" السفير — ٩٦/٥/١٠

^{١٦١} المصدر السابق

منهجين، نهج يربط الأخلاق بالمطلق، وآخر يربطها بالنسبي... وإذا ما كانت الرؤية الدينية بمنهجها الذي يربط الأخلاق بالمطلق، هي الأكثر استقراراً ومحافظة، وبالتالي الأكثر قدرة على صياغة المشاهد التي تقف للحظات على خط الزمن، فإن الرؤية المادية بمنهجها الذي يربط الأخلاق بالنسبي هي الأشد اضطراباً".^{١٦٢}

هكذا نرى أن دراسة الأخلاق وتفسير أسسها ومنطقاتها، لم تقتصر على الشرائع السماوية التي تضع الأخلاق ومكافئها في صلب أهدافها، بل شملت العلمانية المحايدة إزاء الدين:

"العلمانية هي النظام الأخلاقي الذي يقوم على مبادئ الأخلاق الطبيعية، دون التقيد بالمعتقدات الدينية أو ما وراء الطبيعة... والعلمانية، لا تعارض الدين، ولا تدعي أن لا نور ولا هدى إلا بها، ولكنها تقول أن النور والهدى موجودان في العالم الطبيعي الذي يعمل مستقلاً عن أية عوامل أو قوى خارجية عنه".^{١٦٣}

وتجاوز العلمانية، لتشمل النزعة المادية الميكانيكية أيضاً، وإن كان البون شاسعاً بين الأديان السماوية وبين هذا الاتجاه الذي "يتزع فيه الإنسان الأخلاقي بطبيعته إلى زيادة كمية سعادته إلى أقصى حد ممكن، وخفض كمية آلامه وبؤسه إلى أدنى حد ممكن. ونتيجة لتفاعل هذه "الذرات الأخلاقية الأنانية"، تتولد الحياة الأخلاقية في المجتمع، وتتم عملية تعريف معايير الفضيلة والحق فيه. وهذا تماماً ما حاول أن يفعله مفكر كلاسيكي مشهور مثل "جاري بانتام"، في

^{١٦٢} حسن العاشور (كاتب عراقي) — العلم وأزمة الأخلاق — السفر ٩٨/١/٢١

^{١٦٣} دائرة المعارف الأمريكية — طبعة عام ١٩٩٤ — نقلاً عن السفر ٩٧/١٢/٣

فلسفة الأخلاق و التشريع التي وضعها... لكن مجموعة من الشعراء والفنانين الإنجليز الذين ينتمون إلى المدرسة الرومانسية، ثاروا على النظرة الميكانيكية المحضة إلى الكون، لأنها تجرّد الوجود من كل معنى وغاية، وتجعل الطبيعة عمياء في مجرى أحداثها".^{١٦٤}

إن التعارض بين العلم والأخلاق، اندلعت نيرانه في العالم الذي يقف على مشارف عصر الاستنساخ. وللنعجة "دوللي" التي ظهرت عبر الاستنساخ الجيني في عملية، قام بها "د. ويلموث" الفضل في إثارة هذه الأزمة، التي حثت "الرئيس الأمريكي بيل كلينتون إلى تشكيل لجنة خبراء، ضمت أخصائيين في علم البيولوجيا، وفي النظام القيمي والأخلاقي المرتبط في مجمل علوم الطب أو ما يعرف بـ "البيوطيقا"، وبعد مداولات عديدة، خلصت اللجنة إلى صوغ تقرير، تضمن رفض اللجنة لاستنساخ البشر".^{١٦٥}

لكن، لا رفضُ الإدارة الأمريكية والاتحاد الأوروبي، ولا احتجاج الفاتيكان ومفني الأزهر، وسائر المراجع الروحية أو السياسية لاستنساخ البشر، لم يمنع ولن يمنع باحثين، يواصلون تجاربهم في تحقيق هذا الاستنساخ، أمّا بدافع عرض عضلات أمام نظام التكوين، ويهدف تغيير خلق الله، أو بدافع أفضلية العلم مطلقاً، والتوحد مع الله بممارسة الخلق والإبداع، كما: "أعلن الباحث الأميركي "ريتشارد سيد" عزمه على إنشاء عيادة متخصصة لاستنساخ أطفال، لمساعدة الأزواج العاجزين عن الإنجاب".^{١٦٦}

^{١٦٤} صادق جلال العظم — نقد الفكر الديني — ١٣٥ — ١٣٦

^{١٦٥} أحمد المغربي — هل هم من الآن في القرن المقبل؟ — السفير — ٩٨/١/٣

^{١٦٦} السفير — نقلاً عن أف ب، أ ب — ٩٨/١/٨

إذا كان العلم لا يستطيع الوقوف بوجه السلطة والسيادة الاستكبارية، بل يتبعها غالباً عند التطبيق وفي ساحة العمل، لكن الأخلاق هي لغة القيم ولغة التسامي فهي لغة الحماس وتمتاز بجملة الحماس. لهذا فإن حركة الاشتراق الغربي تحاول إضفاء صورة علمية باردة عن الإسلام، لأنها تخاف من حرارة الحماس الملهبة في الإسلام الأصولي وفي الخمينية، وتسمى لتبريدها:

"إن غلنر لم يستطع رسم صورة باردة للخميني، بما هو حامل لغة الشرع إلا بعد تشويه صورة كانط وإخفاء أثره على فكر ما بعد الحداثة، وذلك بتففيه التعددية التي يستنبطها ليوتار من صورة الأرخييل اللغوي المتكامل باسم العقلانية المستنيرة التي ترسخ على قاعدة طغيان لغة العلم على لغة الأخلاق.

وعلى قاعدة هذا الطغيان يحاول غلنر ظاهراً توسيع الحقل الكانطي ليطال الإسلام، مقلصاً إياه فعلياً كونه ينطلق مما وصلت إليه حركة تراجع الحماس وانحيار فكرة التسامي لإسقاط النموذج الغربي على الإسلام : الشرع بلا وحي، الإسلام بلا لغة القرآن الأصولية كمعبر للحداثة. إن هذا ما يبعد شبح الحماس عن الفضاء الغربي، لذلك يوفر سعي غلنر لتوضيب الإسلام في الحداثة فرصة نظرية مميزة لفهم هواجس لغة السيادة السياسية الاشتراكية في الغرب للقضاء على أي إمكانية استماع أو عبور بين الدعوة إلى التعددية اللغوية ما بعد الحداثة والدعوة الإسلامية إلى التمسك بلغة التسامي - لغة الوحي، لأن الخروج عنها أو تجزيئها لا يؤدي إلى تطبيق الشرع بالتصالح مع الحداثة بل إلى تعطيل الشرع وفقدان الحماس وتقويت أي فرصة بتحدد لغة الوحي في الغرب حيث ما تزال رغم تغييبها تقض نظم العقلانية السلطوية.

ألا يستأهل كل هذا التفكير ويدفع إلى إعادة النظر في الأطروحات
الاستشراقية الراهنة الداعية من جديد إلى عبادة الحداثة^{١٦٧}.

تأويل :

بعد ثنائية "العلم/العمل" و ثنائية "العلم/الأخلاق" بات ضرورياً، أن نرجع
الأخيرة إلى ثنائية أوسع مساحة، وهي العلم/الدين، ليس ادعاءً بأن الأخلاق
حكراً على الأديان المعروفة، بل اعتقاداً مناً بأن الدين والأخلاق متلازمان،
والغاية الرئيسية المشتركة بين الأديان، هي تحقيق الأخلاق السامية عند البشر.

١٦ — العلم/الدين

العلم :

إن ثنائية العلم/الدين في نظر البعض، تعتبر من المتناقضات، يستحيل جمعها
كما يستحيل رفعها ! :

"إن محاولة طمس معالم التراع بين الدين والعلم، ليست إلا محاولة يائسة
للدفاع عن الدين... إن الدين بديل خيالي للعلم... والنظرة العلمية التي وصل
إليها الإنسان عن طبيعة الكون والمجتمع والإنسان، خالية من ذكر الله تماماً،
كما قال "لابلاس" : "عندما سأله نابليون: "وما المكان الذي يحتله الله في
نظامك ؟ "فأجاب لابلاس : "الله فرضية لا حاجة لي بها في نظامي". أن
الإسلام والعلم في هذا الأمر (المنهج الذي يجب اعتماده في الوصول إلى قناعاتنا

^{١٦٧} نظير جاهل — أو هام الديمقراطية — ٢٨

ومعارفنا، والطريق التي يجب أن تسلكها، للتيقن من صدق هذه القناعات أو كذبها) على طرفي النقيض... لقد اقتلعت المادية الميكانيكية (التي غمت صباغتها على يدي "إسحاق نيوتن") الصورة الكونية الدينية السابقة عليها، وحلت محلها في السيطرة على الفكر العلمي بشتى أنواعه ومناحيه^{١٦٨}.

في هذا المجال، يكشف بعض المثقفين، استغلال العلم بيد السلطة السياسية لتدمير الدين وقيمه. في هذه الأجواء، خضوع العلم للسلطة السياسية يجعل المصالحة بين العلم والدين أمراً مستحيلاً ! :

"إذا كانت الدهشة من الشعور بالبداهة تدفعنا إلى اكتشاف أن لغة السيادة هي التي توجه لغة العلم للتحكم باللغات الأخرى، فإنها بالمقابل قد تردنا إلى موقف تأملي يكتفي بالجملة الوصفية أو التعجبية : لقد استطاعت لغة السيادة استباع لغة العلم وتدمير لغات المعارف الأخرى، وبالتالي بات من المستحيل مصالحة لغة الدين مع لغة العلم وذلك لأن القوة التي تسلط العلم لا تعطي أي فرصة لمثل هذه المصالحة"^{١٦٩}.

ثمة من لا يذهب إلى هذه الدرجة من التشدد، في معارضة العلم للدين، ولكن يرى في رقابة الدين على العلم في مختلف مجالاته، نفساً لمعالمه وعرقلة في مسيرته :

"هذا الأمر (اعتماد منظور إسلامي للعلاقات الدولية)، من شأنه أن يؤدي إلى إقفال أبواب المسعى العلمي القائم على الشك والنقد، أو إلى تشطي الاجتهادات وتنافرها ولبوسها لبوس الديني والمقدس، بفعل الاطمئنان والركون

^{١٦٨} صادق جلال العظم — نقد الفكر الديني — الصفحات ١٢٩/١٩/١٧/١٥

^{١٦٩} نظير جاهل — أوهام الديمقراطية — ١٨

إلى "الصحيح" و"الشامل" و"الكامل"... إن الصفة تعطي للنص دلالات اللاهوت وإنجاءات المقدس والعلم الكلي، وتغني عن الشك والقلق والسعي والتعلم... أعتقد أن التطلب العقيدي لمعيار العلم، حلاً للمسألة المعرفية... يصار إلى مصادرة الموقف الديني (العقيدي) للمسمى العلمي والرأي، وإصباغ صفة المقدس عليه".^{١٧٠}

الدين :

صحيح أن هذا الموقف العدائي والمتصلب أمام الدين، يتلاشى أما غالبية العلماء والأخصائيين في مختلف الميادين، الذين لا يمانعون بين تطلعاتهم العلمية، وانتمائهم الديني، وممارستهم للشعائر الدينية في حياتهم، "لكن العلم عما هو علم، لا يتوقف عند أي حد،" ولا يمكن لأحد أن يوقف العلم".^{١٧١} وهذا يبدو متعارضاً مع مقتضيات الأديان وفتاوى المرجعيات الروحية، التي لا تجيز علماً يهدف إلى طغيان الإنسان، ويسمح للاستكبار بفرض هيمنته على رقاب المستضعفين والمحرومين، وترى العلم وإنجازاته ومعطياته وسيلة، قد تستغلها الأيدي الشريرة. حتى العلم غير النافع، لا بد أن يستعاذ منه إلى الله^{١٧٢}، فكيف بالعلم الضار ؟

^{١٧٠} وجيه كوثراني - نقد في المنهج

^{١٧١} ريتشارد سيد (باحث أمريكي) - السفير - ٩٨/١/٨

^{١٧٢} في الدعاء : "أعوذ بك من علم لا ينفع ، ومن قلب لا يخشع ..."

تأويل :

العلم بما هو علم، يتطلع إلى "الواقع"، ويريد فهمه وكشف الستار عنه، بغض النظر عن أية فضيلة أخلاقية أخرى.

لكن الدين بما هو دين، لا يقصر هدفه على فهم الواقع، الذي يمكن أن يكون شراً لا بد من تجنبه، وشيطاناً يجب الهروب منه، وإنما يبحث على المثال العليا، التي تضمن للإنسان خيره وسعادته. وهذا مايقود بنا إلى ثنائية : الواقع/المثال.

١٧ - الواقع/المثال

الواقع:

الواقعية التي تقابل المثالية، تعرض نفسها على عدة أصعدة :

١ — على الصعيد المعرفي والتفكير الفلسفي في تفسير عالم الوجود،

٢ — على صعيد الفن والأدب،

٣ — على الصعيد الأخلاقي والقيمي.

نلقي باختصار نظرة على هذه المستويات :

١ — على الصعيد المعرفي والتفكير الفلسفي في تفسير عالم الوجود :

ونعني : "أصالة الواقع الخارجي مقابل أصالة الذهن أو التصور".^{١٧٢}

^{١٧٢} الشهيد مرتضى مطهري — تعليقات على أسس الفلسفة والمذهب الواقعي — ٧٤/١

الواقعية هي المذهب القائم على النظرية القائلة أن هناك واقعا محسوساً خارج أذهاننا، وهو ثابت ومستقل عنا، لنا أن نصفيه، وقد نخطئه. هذا الواقع، لا يتأثر بأفكارنا عنه، ولا بمصالحنا ولا بنظرتنا الذاتية إليه، فهو مطلق، وليس نسبياً بالمعنى الفلسفي للنسبية.

هذا الواقع هو الحق، وما سواه هو الباطل، وكل فكرة طابقتة فهي الحقيقة، مهما كان ضررها أو نفعها على الفرد والمجتمع.

من هنا، فإن المذهب الواقعي يعطي الأشياء قيمتها الحقيقية المستقلة عن الهواجس والأوهام، والبعيدة عن المصالح الضيقة التي تختلف باختلاف أصحابها، ولا يعترف بما تتركه الذات البشرية من آثار واختلاف في إدراكه، فهو واحد بالنسبة للجميع، لا يتغير مهما كانت أفكارنا وعلومنا ومشاعرنا.

فوجود النار أمامي مثلاً، أمر خارج عن إرادتي، وهو واقع لن يتغير، وإن كنت أتضرر من وجودها. كما أنه لا يتبدل فيما إذا تخيلت أنها معدومة. وأيضاً لا يختلف حالها من إنسان إلى آخر، مهما كانت حاله، فإنها تحرق كل من يمسه دون استثناء.

لا ريب أن المذهب الواقعي هو المذهب الذي يثبت أن للحق وجوداً منفصلاً عن ذواتنا، وغير مرتبط بمصالحنا وأغراضنا، ولا يتأثر بأفكارنا عنه وأوهامنا.

أصحاب هذه المدرسة يستدلون على صحتها بأمور :

١ — إن الفطرة البشرية تقضي بذلك، فالإنسان منذ ولادته يتعامل مع الأشياء على أنها واقع مفروغ عنه، لا أنه خيال وسراب، ولا يختلف حال البشر في هذا التعاطي، فتراهم يطلبون الماء الحقيقي عند عطشهم والطعام الواقعي عند

جوعهم، لا ما يتخيلون أنه ماء أو طعام، وتراهم يعطون للأشياء الواقعية القيمة ذاتها في تعاملهم وتصرفاتهم مع بعضهم البعض. ولا يؤثر في قناعاتهم وجود ضرر ما من شيء موجود في الواقع، بحيث يؤدي ذلك إلى إنكاره، وإنما يتحولون للتفكير في كيفية التخلص من هذا الضرر، مما يعني علمياً أنهم لا يزالون يؤمنون بوجوده، ولذلك اضطروا للتخلص منه.

٢ — لو كان الواقع يختلف حاله باختلاف المنافع والأضرار التي يسببها لنا، أو باختلاف الأفكار التي تشتمل عليها ذواتنا، لما كان هناك معيار مضبوط، يمكن أن تسير البشرية بحسبه في مسيرتها التكاملية، وتتعامل مع بعضها البعض على أساسه، وعليه سيعم الجهل والفوضى، وتسود الحروب، مما يؤدي في نهاية المطاف إلى انقراض الجنس البشري، وهو أهم وأكبر محذور تكوييني تنطوي عليه فكرة إلغاء الواقع الثابت.

٣ — إن جعل المنفعة هي المقياس لمعرفة الحق يضيّق نطاق الفكر البشري، ويقدم الأهواء والشهوات على القيم والأخلاق، ويخلق مجتمعاً بعيداً كل البعد عن الحضارة والرقى، ويسلب من البشر بعدهم الإنساني المنطوي على التعاطف مع بني جنسهم، والتعامل معهم من منطلق القيم وحب الخير.

٤ — إن كل المدارس التي أنكرت الواقع الثابت، تدين بواقع آخر تتخيله، ثم تختلف في تسميته. ذلك الواقع الآخر ليس في جوهره سوى العدم والبطلان، ما دام يقابل الوجود العدم، ويقابل الحق الباطل. ولا يمكن اجتماعهما في محل واحد. قال تعالى: ((فماذا بعد الحق إلا الضلال)).^{١٧٤}

الواقعية بهذا المعنى، ترفض رؤية أمثال "بروتوغوراس" و"غورغياس" من اليونانيين القدماء، و"بركلي" و"شوبنهاور" من الأوروبيين المتأخرين الذين أنكروا العالم الخارج عن الذهن، و"اعتبروا التصورات الذهنية أصيلة، أي أن هذه التصورات صنعة الذهن، وليس هناك وجود خارجي لهذه الصور في العالم المنفصل عنا".^{١٧٥}

٢ — على صعيد الفن والأدب :

"الأسلوب الواقعي هو الذي يعتمد في الحديث أو الكتابة على العيّنات الواقعية والاجتماعية. أما الأسلوب المثالي، فهو الذي يعتمد على الخيالات الشعرية للمتحدث أو الكاتب".^{١٧٦}

٣ — على الصعيد الأخلاقي والقيمي والثقافي :

في هذا الإطار الواقعية تعترف بمعطيات الأحداث التي تحصل عبر حركة التاريخ وداخل المجتمع البشري، سواءً انسجمت مع القيم الأخلاقية أو لا. "يكشف" دريدا عن بطلان النظرة التي تعلق الواقع على المثال، كما فعل "فوكاياما" بجعله النظام الديمقراطي الليبرالي الغاية المتحققة للتاريخ، ومثاله الأخير والأوحد... أما ظواهر الواقع المعاصر ومشكلاته، كالعنف السياسي واللامساواة والاستغلال الاقتصادي، وتهميش معظم البشرية، فهي ظواهر لا قيمة لها، وهي مهما تفاقت، فإنها لا ترتقي إلى أكثر من أعراض زائلة، وإغراقات مؤقتة، لن تثني مسيرة التاريخ نحو المثال الأخير".^{١٧٧}

^{١٧٥} الشهيد مرتضى مطهري : تعليقات على أسس الفلسفة والمذهب الواقعي — ٧٤/١

^{١٧٦} المصدر السابق — ٧٤/١

^{١٧٧} كريم أبو حلالة — قراءة في كتاب (أطياف ماركس) لجاك دريدا — السفر — ٩٦/١٠/٤

"إن الدفاع عن ماركس والماركسية من خلال الفصل بين ماركس والماركسيين — بين النظرية والتجربة — ليس موفقاً . إذ من السهل اليوم التبرؤ من صبغة الاتحاد السوفيتي لتبييض وجه الماركسية بالقول : إنها : "صبغة بإمكاننا القول عنها اليوم من دون تردد أنها لا تعبر في شكل ممارستها عن جوهر هذا الفكر لا في نصوصه الأصلية ولا في حركة تطوره ولا في نهجه".

مثل هذا القول يشبه قول الإسلاميين أيضاً عندما يوجه النقد إلى المشروع السياسي الإسلامي بالإشارة إلى فشل التجربة السلطانية الإسلامية خلال أربعة عشر قرناً في تحقيق العدل والحرية والمساواة، فيجيبونك أن التجربة التي يدعوها الفقهاء : "الملك العضوض" لا تعبر في شكل ممارستها عن جوهر الإسلام لا في نصوصه الأصلية ولا في حركة تطوره، ويستثنون حالتين نموذجيتين ومثاليتين : الحالة الراشدية عند الإسلاميين السنة، وحالة الإمامة المعصومة عند الإسلاميين الشيعة...

مثل هذا التماثل بين الموقفين والقولين هو تماثل في النهج وغط التفكير، ويقوم على الفصل المصطنع بين النص ومحتله، الفصل بين الأيديولوجيا ومثليها أي الفصل بين الإسلام والمسلمين، والماركسية والماركسيين" ^{١٧٨}.

المثال :

١ — على الصعيد المعرفي :

"ذهب بعض فلاسفة الغرب إلى إنكار وجود العالم الخارجي من الأساس متذرعين بأخطاء الحواس في بعض الحالات تبعاً للسفسطائيين، وقد اعتقد بعض

^{١٧٨} وجيه كوثراني — حوار الأيديولوجيات أم حوار من أجل تخطي الأيديولوجيات — السفير — ٩٨/١٢/٥

المثاليين أن الوجود أمر عقلي لا تحقق له في الواقع الخارجي بل لا واقع خارجي أصلاً، وبعض آخر أقر بالوجود الخارجي إلا أنه ادعى عدم إمكانية معرفته والوصول إليه، وما يمكن معرفته والوصول إليه، وما يمكن معرفته هو الواقع الخارجي كما ندركه نحن، وليس من الضروري أن تكون معرفتنا وإدراكنا له مطابقاً لواقع الموضوعي.

ولا يخفى ما في هذه الدعاوى من مغالطة. فإن خطأ الحواس في بعض الكيفيات وإن كان صحيحاً، ولكنه لا يعني الخطأ في إدراك الواقع الخارجي البديهي في الجملة. بل إن الخطأ بنفسه دليل على الوجود الخارجي. هذا مع أن نسبة الخطأ إلى الحواس غير صحيحة، فإنها بذاتها ليست معرضة للخطأ، وما يتوهم من وقوع الخطأ فيه إنما هو راجع إلى الحكم وليس إلى نفس الحس^{١٧٩}.

"المدرسة المثالية تقوم على الفكرة القائلة : " الوجود هو المدرك "، ولازم ذلك أنه لا يوجد خارج إحساسنا وإدراكنا شيء يمكن لنا أن نصيبه أو أن لا نصيبه. وهذا لون جديد من ألوان إنكار الواقع الثابت. وقد حمل "جورج باركلي" الفيلسوف الإنجليزي لواء هذه الفكرة، فكان إمام المثالية الحديثة.

ثم إن باركلي أقام اعتراضه على سؤال هام: إذا كان الواقع الموضوعي لا وجود له، فمن أين تأتي الإحساسات التي تنبثق في داخلنا كل لحظة بشكل لا إرادي ؟

^{١٧٩} تعليقات حاتم إسماعيل على : "بينات" للمؤلف

ويجب : بأن الله نفسه يبعث تلك الإحساسات فينا. وعليه فلا يبقى عند باركلي سوى أمرين ثابتين , هما : العقل ومدركاته, والله الباعث لهذه الإدراكلت.

الواقعيون يعارضون هذا المذهب, لأنه يلتقي تماماً في نتيجته مع السفسطة, وذلك لأنه يلغي إمكانية المعرفة الحقيقية, لأنه لا يعترف بوجود شيء خارج حدود الفكر, لكي يُعرف ويعرف.

ولابد هنا أن نلفت النظر إلى الفرق الجوهرى بين التزعة المثالية الحديثة, التي جاء بها باركلي, ومثالية أفلاطون الذي كان يقول بنظرية المثل القاضية بأن الأفكار التي يدركها العقل, وهي أمور كلية, لها موضوعية أيضاً, ولكن ليس ذلك في العالم المادي الذي نعيشه, وإنما في عالم آخر, سماه عالم المثل.

المثاليون يشككون في قيمة الصور الذهنية, التي نلتقطها من الخارج, ومقدار انطباق التصورات الذهنية على الأعيان الخارجية, لأن كل ما نمتلكه ونعرفه هو مفاهيمنا الذهنية, ولا نمتلك الواقع العيني في أذهاننا, حتى نتأكد من تطابق تصوراتنا معها. فلا يمكن الاعتماد على واقع مستقل عن الإنسان.

والنتيجة هي ما قاله "بروتوكوراس" بأن : "الإنسان هو مقياس كل الأشياء. كل إنسان إذا حكم بشيء حسب ما فهمه هو على حق. وأن الحقيقة ليست شيئاً سوى ما يفهمه الإنسان. ولما كان الناس يدركون الأشياء بشكل مختلف, فالشيء الواحد مثلاً قد يظنه إنسان صدقاً, ويتخيله آخر كذباً, ويشك ثالث في صدقه وكذبه, إذن يصبح الشيء الواحد صادقاً وكاذباً في نفس الوقت وصواباً وخطأً في وقت واحد"^{١٨٠}.

^{١٨٠} الشهيد مرتضى مطهري — المصدر السابق

وبعد أن قام سقراط وأفلاطون وأرسطو بكشف مغالطات هؤلاء المثاليين السوفسطائيين، ظهرت مثالية أخرى على يد أفلاطون، حيث اعتقد "أن لكل نوع من أنواع موجودات هذا العالم المادية وجوداً مجرداً عقلياً، والأفراد المحسوسة لكل نوع إنما هي ظل ذلك الوجود المجرد، وهو النموذج الكامل لهذه الأفراد، ويسميه "أيدّه" وترجمت هذه الكلمة في المرحلة الإسلامية إلى كلمة "مثال". ولا ينكر أفلاطون وجود الأفراد المحسوسة، وإنما يعتبر وجودها وجوداً متغيراً جزئياً فانياً، على عكس "المثال" الذي يعتقد بكونه متمتعاً بوجود كلي باق وغير متغير. ويعتقد الإشراقيون من بين المسلمين بالمثل الأفلاطونية. ومن المعروف أن الشيخ الرئيس "ابن سينا" يخالف بشدة الاعتقاد بالمثل الأفلاطونية"^{١٨١}.

"والمثل عبارة عن الصورة العقلية المجردة للأنواع، فإن لكل نوع مثلاً عقلياً مجرداً يشكل كماله ومثاله وهو خالد لا يفنى بخلاف الجسد، ويستمد الجسد كماله من ذلك المثال، والمعرفة الحقة عند أفلاطون هي معرفة هذه المثل لأن المثل هي الحقائق الثابتة ولما كانت موجودة في عالم أعلى من العالم المحسوس كانت معرفتها أعلى من المعرفة الحسية، لأن المعرفة الحسية كثيرة التبدل والتغير بخلافها"^{١٨٢}.

إلى أن برزت المثالية الحديثة في الغرب عبر "هيجل"، الذي اتهم المنطق الصوري الأرسطي بالجمود والتكلس في قوالب الحدود، والتعاريف الثابتة في قسم المعرف (التصورات)، وهجم على أبده القضايا في قسم الحجة

^{١٨١} المصدر السابق

^{١٨٢} تعليقات حاتم إسماعيل على: "بينات" للمولف

(التصديقات)، ولم يعتبر للهوية قيمة، لأن هوية كل شيء في التجدد الدائم. ولم يقبل باستحالة جمع النقيضين، بل تبنى له في منطقة الديالكينيكي الذي استخدمه في رسم معالم فلسفة مثالية، لا تعترف إلا بالذهن، والموجود يساوي الذهني.

أما "ماركس"، فقد التقى مع "هيجل" في منطق، وعارضه في فلسفته المثالية، حيث يعترف بالذهن، وأعتبر الموجود مساويا للمادة، وارتفعت حدة هذا النزاع إلى حد التأثير في أدبيات الحوار اليومي، مثاله أن الواقعيين الماديين الذين لا يعترفون بأصالة ذهن والمثال، يعبرون في الإنكليزية عن عدم اهتمامهم لشيء ما بعبارة : (Never mind) أي: لا ذهن ولا فكر. في المقابل التعبير المصطلح في أوساط المثاليين هو : (It doesn't mater) أي : لا حقيقة للمادة!

ثم تشعبت المثالية الجديدة في مدارس الغرب الحديثة التي تلتقي مع بعضها البعض — رغم خلافاتها الكثيرة — في تأصيل الفكر أو الذات الإنسانية، وفاعليتها في صناعة التصورات، وليس فقط كونها مرآة تلتقط الصور كما هي في الخرج.

الخلاف بين المثالية والواقعية، لم ينحصر في إطار التفكير الفلسفي، بل أثرت هذه الثنائية على مختلف مجالات الحياة الفردية والاجتماعية، وشملت كل العلوم الإنسانية والفنون والآداب:

٢ — على صعيد الفنون والآداب :

هناك الكثير من الأدباء والشعراء، الذين ينتمون إلى المدرس الواقعية في رسم مستجدات الواقع السياسي والثقافي والاجتماعي، وينشدون الأشعار في

المناسبات والشعر والأدب، دواوينهم مفعمة بالأحداث؛ يقابلهم جمهور آخر، يؤمن بخلود الأدب، ويرى سر نجاح بعض الشعراء من أمثال الحافظ الشيرازي في تجاوز أطر الزمان والمكان بالاجتناب عن الوقائع والمتغيرات، والتركيز على ثوابت القيم والمثل العليا.

ونفس الصراع يوجد بين الواقعية والمثالية في فنون كالرسم والتجسيم، حيث يتهم الواقعيون المثاليين بأنهم بعيدون عن هموم الناس، لا يأهون بما يجري على الساحة، كما يتهم المثاليون الواقعيين، بأنهم يقلّدون الواقع بالاستنساخ منه في الرسم والفنون التشكيلية، لأن الفن عندهم يتلخص في الإبداع، وخلق ما يشعر به الفنان في صميم نفسه، وإن لم يكن له حظّ في الواقع.

٢- على الصعيد الأخلاقي والاجتماعي:

رفضت الحركات الدينية، سواءً الأصوليات المسيحية واليهودية والإسلامية، والحركات القومية، الاستسلام أمام الواقع. واعتبرت الدفاع عن معايير الفضيلة والأخلاق أو الكيان القومي الاجتماعي واجباً إنسانياً، باعتبارها مثلاً متسامية. ولا بد من تطبيق الحق، ولو كان مرأً، ولو تطلّب التضحية والفداء.

المثالية تمثل اتجاه الرافضين الذين يتحمسون لتطبيق المساواة والعدالة، ولا يستسلمون أمام واقع الاستكبار والظلم والطغيان. "صادق جلال العظم" يسمى الفئة الأولى (المثاليين) بالصراطيين، مقابل التاريخيين (الواقعيين)، وهكذا يرسم الصراع بينهم:

"كلما اصطدمت "اللا" الصراطية في التاريخ الإسلامي (مهما بدت صادقة وصحيحة وصافية في وقتها) بالنعم التاريخية (مهما ظهرت منحرفة ومبتدعة

وخارجة عن الصراط الإسلامي المستقيم ليومها)، فإن الميل العام لهذا التاريخ، كان دوماً باتجاه انتصار النعم التاريخية على اللا الصراطية... لا شك أن المسلمين الصراطيين... والأصوليين كانوا على حق كلياً وقتها، في إصرارهم أنه لا شيء في العقيدة الإسلامية... منسجماً مع الحكم الملكي الوراثي الإمبراطوري المعروف. لكن التاريخانيين هم الذين انتصروا، وسادوا بنعمهم التاريخية على الصراطيين بلائهم الصافية النقية".

ثم يغزو الكاتب سبب انتصار الإسلام على مدى التاريخ، إلى واقعته وقدرته على التكيف مع الواقع، وليس مثاليته وقيمه :

"لو لم يكن الإسلام يحمل كدين عالمي تاريخي، طاقة هائلة على التحول والتكيف والمرونة والتأويل والتفسير وإعادة النظر، لما تمكن من الاستمرار والاتساع على امتداد ١٥ قرناً، في مجموعة هائلة من الثقافات المختلفة والمجتمعات المتنوعة والحضارات المتضاربة والدول المتصارعة... ونجد أن أعظم مدافع عن علمانية الدولة في الهند منذ الاستقلال هي الأقلية المسلمة في البلاد".

وحيث لا يقدر بهذه الرؤية على تبرير أي انتصار تاريخي للصراطيين والأصوليين، لا يرى بداً في تبرير انتصار الجمهورية الإسلامية في إيران (التي يتهمها الكثيرون بالأصولية والإرهاب)، بأنها هي أيضاً مصداق للنعم التاريخية وليس للـ الصراطية :

"حتى في إيران الإسلامية الملح في العمق تأكيداً أولياً للنعم التاريخية على اللا الصراطية... في لحظة انتصار آيات الله في إيران، واستيلائهم على السلطة، لم يقدم هؤلاء الآيات على استعادة الخلافة الإسلامية — وكان هناك خلافة شيعية في التاريخ الإسلامي كما نعرف — كما أنهم لم ينشئوا نظاماً أمامياً يشرف عليه ويديره نائب الإمام مثلاً، بل أقدموا على تأسيس جمهورية للمرة الأولى في

تاريخ إيران الطويل : جمهورية تمارس الانتخابات الشعبية والاستفتاء الجماهيري، لها مجلس تأسيس وبرلمان... وهذه الأشياء جميعها، لا علاقة لها من قريب أو بعيد بالإسلام كتاريخ وعقائد وصراط، ولها العلاقات كلها والارتباطات جميعاً بأوروبا الحديثة كتاريخ وكمؤسسات سياسية وحكومية وإدارية".^{١٨٣}

تأويل :

على الرغم من تشعب المدارس الواقعية في تصوير ما هو الواقع، واختلاف التيارات المثالية في ترسيم ما هو المثال؛ وعلى الرغم من اختلاف الأصعدة التي يتم فيها المشادة بين الواقعي والمثالي، إلا أن القاسم المشترك بين مختلف التزعات الواقعية هي في جعل الواقع نظاماً أوسع بكثير من دائرة الذات الإنسانية. وعلى الإنسان (باعتباره جزءاً صغيراً في عالم لا يتناهى) أن يتعرف على نواميس هذا الواقع، ويحاول قدر وسعه أن يخضع لأنظمتيه، وينطبق عليه لتحقيق السعادة. فالأصالة للواقع؛ وعلى الذات الإنسانية أن تتمرأى به.

أما التزعة المثالية، فتسير بعكس هذا التيار، حيث تدعو إلى تأصيل الذات الإنسانية، وتمحور عليها، وعلى القيم الفطرية التي تمتزج بها. من هذا المنطلق، وظيفة الإنسان ليست في التطابق مع الواقع، بمقدار ما هو تغيير الواقع وإبداع الواقع، حتى ينسجم مع الذات.

^{١٨٣} صادق جلال العظم — الإسلام والعلمانية — السفر ٩٦/٣/٢٧

إن اتخاذ موقف صحيح إزاء هذه الثنائية، يستلزم التعرف الأكثر على ثنائية
الأنا (الفكر) — الخارج، ومعرفة الجسر الرابط بينهما وهو "اللغة". وذلك في
دراسة ثنائية : **الفكر/اللغة**.

١٨ — الفكر/اللغة

الفكر :

المدارس الفلسفية في مرحلة ما قبل الحداثة، كانت تعبر الاهتمام الأصلي
على الفكر. واللغة لم تكن لها قيمة أساسية : "قبل فوكو كان الخطاب تابعاً
للتصور، أي مرآة للمعنى أو آلة للفكر. ولهذا لم يكن يعترف له بأية فاعلية أو
دور، بل كل الفاعلين تُعزى للفكر الذي لا يفكر من دون الخطاب، ولكنه لا
يفكر فيما هو الخطاب".^{١٨٤}

وأدت نتائج بعض الدراسات العلمية إلى إمكانية تحقق الفكر من دون لغة :
"دراسة أمريكية أثبتت قدرة القروود على العد من واحد إلى تسعة ما يدحض
تأكيد الفيلسوف الفرنسي الشهير ديكارت بأن هذه الثدييات القريية من
الإنسان لا تستطيع القيام بذلك لأنها لم تطور لغة. وقال هربرت تراس المشرف
على البحث : لدينا أدلة كافية على أن الحيوانات يمكن أن تفكر بدون استخدام
لغة".^{١٨٥}

^{١٨٤} علي حرب — نقد الحقيقة — ١٠٥

^{١٨٥} النهار ٩٨/١٠/٢٦

اللغة:

"بعد فوكو يتغير الموقف بالكلية... ويصبح الكلام إجراء من إجراءات الحقيقة... واللغة لم تعد تدرك بوضعها أداة للتوصل أو الإيصال، بل أصبحت تدرك في كينونتها الحقيقية بوصفها موطن الوجود، إذ هنا يسمى كل شيء باسمه الخاص، ويكتب هويته وأحديته".^{١٨٦}... والشاعر والفيلسوف كلاهما يسعى إلى الاستنطاق، وإلى إعادة الخلق والإنتاج، كل على طريقته : الأول يجدد الكلام وأسلوبه، والثاني بنية الفهم وطريقته".^{١٨٧}

العلاقة الوطيدة بين اللغة والفكر، جعل هيدغر يتبنّى في كتابه "في الفلسفة والشعر" النظرة المطابقة للغة والفلسفة. "هذا الربط بين النحو العقلي والنحو اللغوي، شهدنا له في تاريخنا الفكري مساجلة مشهورة يوردها أبو حيان التوحيدي في مقابساته مع مسكويه. ومقابل النحاة الذين اعتبروا أن لا حاجة لمنطق اليونان، لأنه خاصية من خصائص اللغة الإغريقية يغنيها عنه نحن العرب منطق "لغة" عدنان. واكتفى آخرون في المقابل: بمنطق اليونان "أبو البشر متى"، مميّز مسكويه والتوحيدي بين النحو العقلي (المنطق العقلي) والمنطق اللغوي (المنطق البياني)، وتبعهما في ذلك الفلاسفة الفارابي وابن سينا وابن رشد".^{١٨٨}

ثم "إن اللغة هي الإنسان بمعنى من المعاني، بل هي روح الشعب، وعقله، وعاطفته، وخياله. وهي التي تحكم نظرة الإنسان إلى نفسه، وإلى الآخرين، وإلى الكون وما فيه... واللغة — بهذا الفهم — ليست أصواتاً يعبر بها كل قوم عن أغراضهم وحاجاتهم النفسية والعقلية والروحية... وليست نسق رموز وإشارات

^{١٨٦} علي حرب — نقد الحقيقة

^{١٨٧} المصدر السابق — ١١٦

^{١٨٨} جميل قاسم — نقد كتاب نظرية العقل لجورج طرابيشي — السفير — ٩٧/٦/٢٧

باردة أو محايدة... هي كل ما ذكرنا. ولكنها، في الوقت نفسه، هي الهوية الحقيقية في كل المجتمعات الإنسانية... فمن يفهم منك ويفهمك هو الإنسان... وإلا فهو الأعجمي عند العرب... وهو - حسب دي سوير - الأبكيم أو الأخرس عند الروس، الذين يعنون به الألمان تحديداً... وهو (Barbarous) أي العي التمام و(Begue) في اليونانية القديمة. وهو المتلثم (Balbus) في اللاتينية...

واللغة هي النعيم والجنة عند بعض القبائل التي كانت تبكي أبنائها الذين يضطرون إلى مغادرة القبيلة، لأنهم انتقلوا من نعيم اللغة الأم وجنتها... إلى جحيم رطانة الآخرين، وضجيجهم اللغوي الذي يشبه صراخ الطيور والحيوانات والمجانين !

ويعرف علماءنا المتقنون وذووا البصر والبصيرة، أن الدول الحديثة والأمم المتقدمة في العصر الراهن ، لا تختلف نظرتها إلى لغاتها ولغات الآخرين عن نظرة تلك القبائل البدائية التي أشرنا إليها ... فهذه الأمم وتلك الدول ، تنفق مليارات الدولارات كي تدمر لغات الآخرين من جهة ، وكي تنشر لغاتها من جهة ثانية... وهذه الأمم وتلك الدول التي تتحكم بقرارها السياسي والثقافي واللغوي ، تجعل قضية الدفاع عن اللغة الوطنية ، ورعايتها ، وجعلها لغة العلم والأدب والثقافة والحضارة ، تجعل منها قضية مقدسة ... وتعمل، في الوقت نفسه، على تنقيتها من الغريب، سواء أكان هذا الغريب كلمة - وهذا أهون الشرور - أم تركيباً لغوياً وهذا أخبثها على الإطلاق.^{١٨٩}

^{١٨٩} د. عصام نور الدين - تدريس اللغة العربية في المغتربات أولوية قومية - السفير ٣ / ٦ / ٩٨

التركيز على اللغة وامتزاج الفكر بها جعل هيجل يقول في أوائل القرن التاسع عشر: "على الفلسفة أن تتكلم اللغة الألمانية، ونحن في عالمنا العربي نقول: بأنه يجب على الفلسفة المعاصرة أن تتكلم اللغة العربية، وهذه هي الطريق الوحيدة للتقدم ولدخول الحداثة"^{١٩٠}.

أشرنا إلى دفاع فتحشتين ومالكولم عن الشعار القائل بأن اللغة العادية صحيحة تماماً . وجرى العرف الفلسفي على إلصاق هذا الشعار بمدرسة أكس فوردي حتى شاع من بين أسماء هذا الاتجاه الفلسفي اسم "فلاسفة اللغة العادية" أو "فلسفة اللغة العادية".

هذا صحيح إلى حد كبير، ومضلل إلى حد ما، لأن من بين فلاسفة أكس فوردي من أدرك نقائص التصور المألوف للغة العادية، ويتضح هذا من التمييزات التي وضعها رايل في مقالته "اللغة العادية" بين "استعمال اللغة العادية" و"الاستعمال العادي للتعبير" والعرف اللغوي. زد على ذلك أن اللغة العادية لم تعد الحكم الفصل في المنازعات الفلسفية كما صورها مالكولم، بل أصبحت مجرد "شاهد"، فهي على حد تعبير أوستن ليست "الكلمة الأخيرة" بل الكلمة الأولى.

إذا كان فتحشتين قد أشار إشارة خاطفة إلى أن اللغة العادية صحيحة تماماً، فإن مالكولم قد دافع عن هذه الفكرة في مقاله "مور واللغة العادية" بصورة واضحة، ولم يكن تفسيراً لوجهة نظر مور بقدر ما يمثل موقفاً فلسفياً خاصاً، ثم نُظر إليه فيما بعد على أنه أقدم دفاع عن وجهة نظر فلاسفة أكس فوردي فيما يتعلق باللغة العادية.

^{١٩٠} د. سامي ادهم — فلسفة اللغة — ٩

الحقيقة أن كل إنسان قد قال في فترة ما من الزمن الماضي إن الأرض مسطحة وهذا خطأ واضح : إذ اعتقد كل إنسان قال بهذا أنك لو رحلت على سفينة و أبحرت غرباً فستصل في النهاية إلى الحافة وتعود. ولم يعتقدوا أنك لو واصلت الإبحار غرباً ستعود إلى عيارهم هي أنهم أخطئوا فيما يتعلق بالوقائع، وليس لأنهم استعملوا لغة غير صحيحة، فقد استعملوا لغة صحيحة تماماً لوصف ما اعتقدوا خطأ أنه الواقع.

هل اللغة العادية صحيحة أم مليئة بالخلط، وهل تكفي لصياغة الأفكار الفلسفية أم ينبغي تجنبها عند صياغة هذه الأفكار والبحث عن لغة أخرى مثالية؟ وهل الحيود عنها سيؤدي إلى الوقوع في برائن الارتباك أم لا ؟ تأتي الإجابة على هذه الأسئلة في صورة مواقف متباينة من اللغة العادية. وهي موقف كل من مور ورسل وفتحشتين ومالكوم. والسبب في اختيار هذه المواقف واضح إلى حد كبير، إذ أنها تمثل المواقف التي انطلق منها موقف فلسفة أكس فورد، سواء بالقبول والتعديل تارة، أو بالرفض تارة أخرى".

تأويل :

النقاش في ثنائية الفكر/اللغة لازم، باعتبار أن الفكر جسر للترابط بين الواقع الخارج عن الذات، وبين المثال المتواجد في صميم الذات. لا بد إذن من مراجعة ثنائية بالغ الأهمية، على مختلف الأصعدة الثقافية والمعرفية والشعورية والآفاقية، وهي ثنائية : الأنا/الخارج، أو العين/الذهن.

العين :

في حديثنا عن ثنائية الواقع/المثال، عرفنا أن الواقعيين يتأكدون من إمكانية معرفة العالم الخارج، بالاعتماد على أسس عقلية تناقش في المناهج المنطقية. وبالمقابل، يشكك المثاليون في قيمة المعلومات التي نكتشفها من الخارج. هذا تشكيك يبقى عند بعضهم على حدّ التوقف عند الاعتبارات الذهنية، وعدم البتّ بما يوجد خارج ذهن. ويتجاوز عند البعض الآخر، ليصل إلى المثالية المطلقة وإنكار العالم الخارج إنكاراً مطلقاً. فكأن جوهر النزاع، يرجع إلى قيمة المعلومات أو عدم قيمتها في الكشف عن الخارج.

هنا ننظر إلى الذات/الخارج أو :الذهن/العين من زاوية أخرى، حيث إن أي واحد منهما يجب أن يعتبر الأصل والفاعل؟ وأي واحد هو الفرع والمنفعل؟ إن تأصيل العين هو اعتبار عالم الوجود حجر الأساس. والعين يشمل الإنسان كحقيقة في هذا العالم، لكنه نقطة في بحر غير متناه، حقير جداً أمام أقطار السماوات والأرض. لكن ما يبعث على التفاؤل ويشعر بالخير، هو أن في الإنسان قوة رهبة في التقاط صور غير متناهية من هذا الكون، يمكن أن تدّخر في ذاكرة الإنسان، وتساعد في : "صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني". هذا هو الهدف الأسمى عند الحكماء المسلمين، إذ به يجبر الإنسان نفسه الذاتي، وصغره أمام كبرياء العالم.

الفيلسوف الفرنسي "سارتر"، ودائماً في "الإنسان والعدم"، "يتنكر لأولوية المعرفة. نقد سارتر لكوجيتو ديكارت (أنا أفكر إذاً أنا موجود)، تلخص في فكرة أساسية وعامة: كل فلسفة تنطلق من الذات مصيرها تجوهر الذات"^{٩١}.

والقائل بأصالة العين لا يهتم بشبهات الذهنيين عن عدم إمكانية التفاعل مع العين وفهمه، بل يرى الذهن مجرد جدول تندفق إليه صور الحقائق من عالم العين. ويستدل على ذلك أي :

" - أحياناً أتصور الحرارة والبرودة ، وأصاب بهما، أو أتصور الحلاوة والمرارة، وأندوقهما.

- وأحياناً أخرى أتصور هذه الأوصاف في ذهني، دون أن تترتب عليها آثارها. فلا أصاب بالبرد عندما أتصور البرودة فقط. فلست من اخترع هذه الصور وأوجدتها.

- فهذه صور لحقائق خارجة عن حوزتي تسربت إلي ذهني، ولو لم يكن هكذا لما حصل خلاف في المرتين"^{٩٢}. ثم إن الإحساس بالبرودة عندما يتزامن مع الإصابة بالبرد يفرض عليّ الاعتراف بقسم من الخارج أسميها "الطبيعة"، وأقصد بها القسم الذي تتأثر به حواسي(من اللامسة والباصرة...)"^{٩٣}.

^{٩١} ميشيل كايبل - نقد سارتر لكوجيتو ديكارت... - السفر - ٩٦/٥/٣١

^{٩٢} لم أقل : أرى شجرة في الخارج فهي في الخارج ، كي لا أقع في إشكالية "هيجل" في مثاليته التي ترفض وجوداً مادياً خارج الذهن، وتشبه افتراض الأشياء المادية وراء الذهن خطأ يشابه افتراض الصور المرئية في المرأة وراء المرأة. كان الذهن عنده مرآة يقع الرائي والمراي في طرف واحد منها.

نعم ، يمكن - حالياً - افتراض إمكانية نوع من التوسع في جوهر النفس (الأنا) ، بحيث يتسع ويخرج عن الإطار الذي أرى نفسي فيه ، ويستوعب لحقائق الخارج ، وحينئذ تصح الرؤية المرآتية للنفس والعالم ، وإليها تميل العرفاء المسلمون.

^{٩٣} محمد خاقاني (المؤلف) - بينات - البنية رقم ٧

الذهن :

لكن الاتجاه الثاني يعطي الأولوية والأصالة للذات لا للخارج، وللذهني لا للعيني. ويجعل الأنا محور فلسفته. ومع أن الوجود العيني لا يغيب عنه، إلا أنه يتقوّل بقلب الأنا، ويعرض على جوهر الذات. يحدّد إدراكه لذاته في صورة الفكر ومعرفة الذات...

وإطار الذهن عنده أوسع من الخارج، نظراً لتواجد أمور في الذهن، لا يمكن أن يتحقّق على أرض الخارج :

"إن قولنا اجتماع النقيضين مستحيل، أو اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين، هي قضايا صادقة عند العقل، وصدق القضية يستلزم وجود طرفيها، ومعناه إعطاء صفة لأمر معدوم، ولما كان اجتماع النقيضين مستحيلاً في الواقع الخارجي، دل ذلك على وجودهما في ظرف آخر، وما هو إلا الذهن، وكذلك الحال في قضية مغايرة اجتماع النقيضين لاجتماع الضدين، أو صدق السؤال عن الفرق بينهما"^{١٩٤}.

والواقع عند من يؤصل الذهن ويتمحور عليه كبير جداً، إلا أنه صعب المنال، وبالتالي يستحيل على الإنسان أن يمتلكه. وليس له إلا ما يتواجد على أرض الذهن، لأنه حتى عندما ينطلق من العين المادية التي يفترض أن تكون واضحة ومشهودة لي (مقارنة بعوالم الغيب)، "يرى نفسه عاجزة عن استيعاب" الأشياء المادية القريبة منه (ناهيك عن الأشياء البعيدة في عالم بلا

^{١٩٤} تعليقات حاتم إسماعيل على : "بينات" للمؤلف

حدود)، لأن الشيء المادي يبقى مادياً في خارج الذهن، ولا يتبدل إلى معرفة ذهنية ليستقر في الذهن^{١٩٥}، ولا هو ينسلخ عن نفسه ليتبدل إلى شيء مادي، ويستقر فيه^{١٩٦، ١٩٧، ١٩٨}.

^{١٩٥} لأن بقوله كذلك يستلزم الانقلاب وهو مستحيل. — تعليقات حاتم إسماعيل على: "بينات" للمؤلف

^{١٩٦} خلافاً "لبعض النظريات (برغسون مثلاً) التي تهدف إلى الاتصال الصميمي والمباشر مع الكائن بواسطة الحدس، والتداخل معه بواسطة التوحد المتبادل بين الموضوع والواقع". للمراجعة: مذاهب علم النفس - ٢٧

^{١٩٧} للانقلاب أيضاً، وذكر المصنف أنه أشار بذلك إلى مذهب برغسون، وحاصل مذهبه مرتبط في تفسير العلاقة بين الروح والبدن: فهو يرى أنه متى قلنا روحاً فقد قلنا شعوراً، والشعور قبل كل شيء يعني الذاكرة، والذاكرة محضة وعادة فالحضة وظيفة للروح تمنحنا رؤية ارتدادية لماضيها، والعادة مجرد تركيب حركات، يمكن أن تقيم في الجسم. فالذاكرة والشعور شيء واحد والشعور ملازم للكائنات التي لها دماغ، والدماغ على اتصال دائم بأجهزة النخاع عامة، فهو ليس سوى مفترق طرق يستطيع فيه الاهتزاز القادم من أي طريق حسي أن يدخل في أي طريق حركي، فالعمل العقلي هو السير بتصور وحيد خلال مستويات شعورية مختلفة في اتجاه محضي من المجرّد إلى العيان، وينتهي إلى أن الشعور لا يقول شيئاً غير ما يجري في الدماغ، غاية الأمر أنه يعبر عنه بلغة أخرى، والحاصل أن كلمة دماغ تصرفنا إلى التفكير في شيء وكلمة فكر تصرفنا إلى التفكير في تصور.

إلا أن هذا لا يعني إن النشاط العقلي والنشاط المخي واحد رغم ارتباطها الوثيق فإن وظيفة المخ هي المحاكاة فقط: محاكاة حياة الروح من جهة ومحاكاة المواقف الخارجية من جهة أخرى، فالخ في حقيقته ليس تعبيراً للفكر ولا للعاطفة ولا للشعور بل هو الذي يجعل الشعور والعاطفة والفكر مشدودة إلى الحياة الواقعية، وبالتالي قادرة على القيام بفعل فعال، فالخ هو عضو الانتباه إلى الحياة دون أن يلغي روحية الروح ومادية المادة.

وأما تفسير كل ذلك فهو عن طريق الحدس، والحدس عنده عبارة عن الوعي الذاتي فينا لتفسير ما أسماه "الديمومة" وهي الزمان الذي ندرّكه بالخبرة الذاتية الداخلية، وهو مغاير للزمان الخارجي الذي تدل عليه آلة ضبط الوقت. تعليقات حاتم إسماعيل على: "بينات" للمؤلف

مأويل :

إن المقارنة بين ثنائية الواقع/المثال في مختلف المجالات التي سبق ذكرها، وبين ثنائية العين/الذهن، تفيد بأن النظرة الواقعية، تلتقي مع النظرة العينية في إطار اليقين والجزم، تارة الجزم بصحة مسار الواقع وتقبله كما هو، وأخرى بالتيقن والاعتماد على إمكانية معرفة هذا الواقع، وإمكانية تصحيح الأخطاء التي يمكن أن تحصل في عملية المعرفة.

كما أن النظرة المثالية، تلتقي مع النظرة الذهنية في إطار الشك : أما الشك بصحة مسار الواقع، وضرورة نقده على أساس نظام القيم المنبعثة من الفطرة الإنسانية، وبالتالي الوقوف بوجه كل واقع لا يتلاءم مع تلك المثل، أو الشك بصحة ما يعرفه الإنسان، وما يمكنه أن يعرفه خارج نطاق الذات الإنسانية.

^{١٩٨} يقول الماديون أن الفكر مجرد خاصية من خواص المخ، وليس أمراً مجرداً عن المادة، واستدلوا على ذلك بأنه قد ثبت علمياً أن الإنسان في حال التفكير تحدث تغيرات في المخ تتوجه إليه أكبر كمية من الدم فيحتاج إلى غذاء أكثر ويطرد المواد الفسفورية بنسبة أكبر على عكس ما يحصل حالة النوم، وهذا إنما يدل على أن التفكير أثر من آثار المادة فيكون مادياً لا محالة. لكن كون الشيء مادياً يعني أن له حيزاً ومكاناً، ومن البديهي أن كون العلم مادياً يعني أن له حيزاً، فإذا كان المعلوم موجوداً خارجياً فإن مكانه في الخارج، وحصول العلم به يستلزم حلوله في الذهن حال كونه في الخارج وهو مستحيل، كما يلزمه تفكك ذاته لأن ذاته متصلة ومتحدة في الخارج فلو كانت الصور العلمية حالة في المادة لزم أن يكون المعلوم منفصلاً ومتخلاً في صورته الذهنية لأن محله — وهو المخ بحسب الفرض — منفصل ومتخلخل في أعصابه ومحالّه، فلا تظهر الصورة العلمية إلا على وصف محلها وهو الانفصال مع أننا نرى إن الصور العلمية في أذهاننا ليست بذلك الوصف.

— تعليقات حاتم إسماعيل على : "بينات" للمؤلف

وهذا ما يقود بنا إلى دراسة ثنائية : اليقين/الشك , لاتخاذ موقف صحيح من هذا الجدل.

٢٠ - اليقين/الشك

اليقين :

الاتجاه المتحمس لليقين يراه حاجة ملحة, تنبع من ذات الإنسان المتعطشة لفهم الحقيقة. ويؤكد على إمكانية تزود الإنسان بمعارف يقينية, تعبّر بكل صدق عن أحكام الوجود وحقائق العالم.

في رأيهم, إن هذا اليقين يمكن تحصيله على المستوى النظري باتباع قواعد المنطق الذي عرّف بأنه : "آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر".

وعلى المستوى العملي, باتباع الشرائع الحقة التي يفترض أنها رسمت وتزلت لدعم مبادئ "الإيمان" بالله. وإذا كان "الإيمان" مشتقاً من "الأمن", الذي يجب أن يحيط بفكر الإنسان وعمله, فهو يتطلب اليقين على مراتبها من علم اليقين وحق اليقين وعين اليقين^{١٩٩}. هكذا إيمان, لا ينسجم مع أية شكوك وشبهات. وإزالة هذه الشكوك تعتبر الشرط الأساس لاستقرار الإيمان في قلوب الناس. ولا يجب إزالة الشك فحسب, وإنما إزالة الظن ايضاً^{٢٠٠}: ((وطائفة قد أهتمهم أنفسهم يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية)).^{٢٠١}

^{١٩٩} التكاثر ١٠٢ / ٧

^{٢٠٠} وهذا قد يتعارض مع نسبة يدعو إليها أمثال سروش وكوثراي ورضوان السيد.

^{٢٠١} آل عمران ٣ / ١٥٤

الشك :

الإطالة الأولى لمذهب الشك على المستوى المعرفي، برز بأيدي الشكاك والسوفسطائيين، "الذين عاصروا سقراط، ونقلوا النظرة الفلسفية من الموضوع إلى الذات، وطرحوا المعضلة الفلسفية الكبرى القائلة بالشك في إمكانية المعرفة والسؤال الشهير : هل المعرفة ممكنة أم لا ؟

تقوم المدرسة الشكية القديمة السوفسطائية على نظرية تقول : ليس هناك شيء يمكن إثباته أو الوصول إليه. وقد وضع "جورجياس"، وهو أحد أهم أبطال هذه المدرسة، كتاباً سماه "اللاوجود"، حاول من خلاله البرهنة على القضايا التالية :

١ — لا يوجد شيء.

٢ — على فرض وجود شيء، فإن الإنسان قاصر عن إدراكه، مادام الحس يخطئ، ومادام لا دليل على وجود العقل.

٣ — على فرض أن إنساناً استطاع أن يدرك شيئاً، فإنه لن يستطيع أن يبلغه لغيره.

وقد سيطرت النزعة الشكية القائمة على الجدل والسفسطة على الناس رداً من الزمن، وهي تفتن في إقناع الناس بعدم وجود واقع، ولا أي شيء حقيقي يمكن الركون إليه. حتى بزغ سقراط وأفلاطون وأرسطو، فحاربوا هذه المدرسة مدة طويلة حتى استطاع أرسطو القضاء عليها نهائياً، وإثبات الواقع والوجود، وإمكانية الوصول إليه وتبليغه للآخرين. فوضع لذلك كتاب المنطق المعروف، وأثبت من خلاله أن المعلومات الحسية والعقلية الأولية والثانوية التي تكتسب

بمراعاة الأصول المنطقية، هي حقائق ذات قيمة قاطعة. وذلك لأنها تكشف عن الواقع الخارجي كشفاً صحيحاً فتصبيه، وتكون بذلك "حقيقة". وبالتالي يثبت من خلالها الحق الذي هو الواقع الثابت.

في اليونان، ظهر الشك (موقف الشك Septecisme) الموالى لمذهب "بيرون" اليوناني، ونشأت بذور الشك، التي "نمت عند ديكارت. والمعنى الأصح للكوجيكو الديكارتي ليس : (أنا أفكر، إذاً أنا موجود)، بل (أنا أشك، إذاً أنا موجود). والشك هو فعل نقض للحقيقة. يقول ديكارت نفسه : (أنا أشك، فأنا غير كامل). وينتهي إلى القول : (أشك، فالله موجود)"^{٢٠٢}.

واستمر الوضع، حتى دخل الشك في صلب المنهج العلمي للعصر الحديث، بعدما كان يحث على : "الاطمئنان والركون إلى "الصحيح" و"الشامل" و"الكامل". في حين أن المسعى العلمي، لا ينهض إلا على الشك والقلق والنقد، ووضع السائد والشائع موضع المسائلة والمحكمة، باعتباره (أي اعتبار السائد والشائع العام) معوقاً إبستمولوجياً أمام تكوّن العقل العلمي والتراكم المعرفي"^{٢٠٣}.

و"الن يستطيع المثقف المفكر، أن يدرك عمق اليومي، سوى بخروجه من عالم التأويل اليومي. وذلك عبر مغادرة فضاء الألفة والعادة والتعود، والاستغراق بمسألة العالم المحيط به"^{٢٠٤}.

وتنامت منهجية الشك هذا، وأخذت تتلاعب باليقينيات والبراهين القائمة عليها، منها تلك التي أقامها المتكلمون والفلاسفة لإثبات الله.

^{٢٠٢} د. منى دياب — كوجيتو ديكارت متجدد صوفي وموحد — السفر — ٣١ / ٥ / ٩٦

^{٢٠٣} راجع : د. وجيه كوثراني — نقد في المنهج

^{٢٠٤} نور الدين الزاهي (باحث سوسولوجي مغربي) —اليومي بين وعي المثقف والأيدولوجيا — السفر

كما "نشر الفيلسوف الأميركي "وليم جيمس" بحثاً تحت عنوان "إدارة الاعتقاد"، حاول أن يدافع فيه عن حق الإنسان... في الاعتقاد الديني. وكانت موضوعة جيمس في المقال المذكور، هي أن البيانات العلمية والأدلة العقلية، غير كافية بحد ذاتها للبرهان على وجود الله أو عدم وجوده. لذلك يحق للإنسان أن يتخذ موقفاً من هذه المعضلة يتناسب مع عواطفه ومشاعره"^{٢٠٥}.

قرار "ويليام جيمس" هذا في تبنيّ العواطف والمشاعر للإيمان بالله بدل العقل والاستدلال، يحیی في الذاكرة مساعي "فخر الدين الرازي"، شارح "الإشارات والتنبهات" لابن سينا، في التشكيك بكل الدلائل العقلية التي وضعت لإثبات المبدأ والمعاد وسائر الأسس الدينية، واشتهر الرازي بلقب "إمام المشككين"، كما يحیی المساعي التي بذلت لتقرير "تهافت الفلاسفة".

وذلك في وقت كانت الفلسفة و الكلام يتبنیان تحصيل اليقين، مقابل الفقه الذي كان يكتفي بـ "الظن" المتوسط بين اليقين والشك، لأن "أصحاب المذاهب الإسلامية رأوا أن حكم الله أن يتبع الفقيه "غالب ظنه" في كل واقعة يحكم فيها"^{٢٠٦}.

النتيجة : أن المجتهد "عندما يقول بأنه مصيب وبأن خصمه مخطئ، فهو صادق، إن كان "يظن" صدقه، ولا يقطع بخطأ غيره. كذلك خصمه. فالاختلاف هنا هو إذن مقبول ومقرّب به... وفي علم الأصول، يقطع بـ "بطلان قول من يقطع بالخطأ في المجتهدات"، أي من الفروع، كما قرّر ذلك أبو حامد الغزالي"^{٢٠٧}.

^{٢٠٥} صادق جلال العظم — نقد الفكر الديني — ١٣

^{٢٠٦} علي حرب — نقد الحقيقة — ٣٦

^{٢٠٧} المصدر السابق — ٣٦

ولكن، حتى العلوم العقلية (كالمنطق والفلسفة)، التي تدّعي تحصيل اليقين، تعرضت لهجمة عنيفة في رحاب متدولوجيا الشك والمساءلة. الفلسفة والكلام تستمدان حجتهما من المنطق. والمنطق كفيل بتجنيب الذهن عن الخطأ في التصورات والتصديقات. والتصديق المفيد لليقين قائم على تصورات يقينية، لا تكتسب إلاّ الحدود. فكيف إذا لم يكن "الحدّ" بحدّ ذاته قابلاً للتحديد؟! :

"حدّ الحد متعذر... ولم يستطع المناطق حدّ الذات حدّاً جامعاً مانعاً، وإنما عرفوه بالرسم الجامع... والذاتي لا يحتاج في اتصافه بما هو ذاتي إلى شيء آخر غير ذاته. فهو بسيط... وأن يكون حد الحد أمراً متعذراً، فذلك معناه أن حد الأشياء غير ممكن. وعليه، فلا ممكن في التعريف إلاّ الرسم.

وإذا كنا لا ندرك بالرسم إلا الاعتبارات، فإن هذه كثيرة ومختلفة، إذ يمكن قياس الشيء إلى أشياء مختلفة، لا حصر لها... فلقد حدّ الإنسان مثلاً بكونه عاقلاً أو صانعاً أو مدنياً أو متناهيّاً أو متعالياً، وقد يحدّ بغير ذلك أي باختلاف الاعتبارات. وهذا ما صرح به "الفارابي" في كتاب "التعليقات"، وهو المعلم الثاني بعد "أرسطو"، المعلم الأول، وصاحب المنطق. نعني اعترافه بأن لا سبيل إلى درك الفصول المقامة للأشياء، والوقوف على حقائقها. بل الممكن فقط هو إدراك رسومها أي صفاتها وعوارضها".^{٢٠٨}

في هذه الأجواء، ليست مهمة العقل تطمين الإنسان بمعرفة الحقيقة، وإنما :
"من مهام العقل أن يمارس نقد ذاته باستمرار، وذلك بإحضار كل الطروحات والمشاريع والشعارات إلى الفعالية والتفكيك"^{٢٠٩}.

^{٢٠٨} المصدر السابق - ١١٩

^{٢٠٩} المصدر السابق - ٦٩

والنتيجة أن : "باسم فلسفة الاختلاف التفاضلية، أو جنجالوجيا المعرفة...أو التفكيكية...تصل الأمور إلى خد تطبيق المعنى على اللامعنى، واللافكر يصبح غاية الفكر"^{٢١٠}!

ساويل :

إن من يفتش عن اليقين في تصوره عن العالم، لا يمكنه الاعتماد على أسلوب علمي، يقبل التغير الجذري بين حين وآخر، وعبر التطورات العلمية، بل يجب أن يؤسس إستراتيجيته في نظراته الكونية، على أسس بديهية ثابتة، لا تخضع للمستجدات المتغيرة أي أسس عقلية، تنطلق من بداهة **العقل** وحجته. لكن من يعتبر التأكد والاطمئنان والشمول العلمي نوعا من المراوغة والخداع، ويخضع المعرفة الإنسانية للنسبة والمساءلة المستمرة، يفضل متابعة الأحداث والوقائع عبر القنوات التي تربط الإنسان بها، وهي : **الحواس**. هكذا، تجرنا ثنائية **اليقين/الشك**، إلى ثنائية **العقل/الحس**؛ حيث الأول يستخدم لاكتساب اليقين، والثاني يبعث على الشك.

٢١ - العقل/الحس

العقل :

من الدلائل التي تثبت وجود الإدراك العقلاني عند الإنسان بالإضافة إلى الإدراك الحسي أنني :

^{٢١٠} جميل قاسم — السفر — ٩٦/١١/١٥

" — قد أتصور أن كل ما يوجد في الخارج هو هذه الأعراض. فلا شيء وراء طول القلم، وعرضه، وعمقه، وكمه، وكيفه حتى أسميه جوهرًا، خاصة عندما لا يمكنني استيعابه بشكل حسي ملموس.

— لكن عدم الاعتراف بجوهر غير محسوس تقوم به هذه الأعراض، يساوي افتراض هذه الأعراض جواهر مستقلة، تتحقق بنفسها في الخارج^{٢١١}،^{٢١٢}. وهذا باطل، لأن هذه الجواهر المستقلة — حسب الفرض — مادية، لا تستطيع الحلول في ذهني، لكنها حلت في ذهني، فهي أعراض لا جواهر^{٢١٣}.

— فلا بد من الاعتراف بجوهر جسماني تتمحور عليه جميع الأعراض، فتنبثق منها وتلتقطها حواسي.

وإذ لا يمكنني معرفة هذا الجوهر عبر الحواس — وقد عرفته من خلال اعترافي به — فهي من نوع آخر، أسميه معرفة عقلية، تساعدني في تعقل ما لا يمكن إحساسه، كما ساعدتني في ترتيب هذه البيانات لحد الآن وفيما بعد.

^{٢١١} العلامة الطباطبائي — بداية الحكمة — ٧١.

^{٢١٢} لأن وجود القسمين أعني الجوهر والعرض ضروري، ذلك أن الموجود لا يخلو أما أن يكون في موضوع وهو العرض، أو لا يكون في موضوع وهو الجوهر. فإنكار الجوهر يلزمه القول بجوهرية العرض لا محالة، وبعبارة أخرى أن الموجود أما أن يكون محتاجا لغيره ليقوم فيه أو لا يحتاج إلى غيره ليقوم فيه بل هو يقوم بنفسه والأول هو العرض والثاني هو الجوهر، فمن أنكر وجود الجوهر فقد أقر بجوهرية الأعراض دون أن يلتفت لعدم خلو الواقع من أن الموجود إن لم يكن قائما بغيره فهو قائم بنفسه وهو ما نقصده بالجوهر. — تعليقات حاتم إسماعيل على: "بيانات" للمؤلف.

^{٢١٣} علما أن استقلال طول القلم عن عرضه، وكمه، وكيفه (وهكذا بقية الأصناف) لا ينسجم مع انتسابها كلها إلى قلم واحد، فيزول كيان القلم الواحد الذي لا أشك فيه.

لكني لا أستطيع حصر كل معارفي في إطار المحسوسات، فأتعقل مفاهيم يستحيل تحققها من الخارج، من قبيل العدم. كما أتعقل مفاهيم، لا أشك في مصداقيتها في الخارج، إلا أنها لا يمكن تجربتها الحسية، كإطلاق الوجود.

- فالمعارف المعقولة، وإن تحصلت بعد المعارف المحسوسة^{٢١٤}، إلا أنها تتجاوز إطار الحس،^{٢١٥} فلا تساويها من حيث القيمة العلمية والمصداقية^{٢١٦}.

ويعتقد بعض العقليين، أن قسما من الإدراكات، هي التي "يَعْدُهَا الزمان من ذات نفسه هي فطرية ومن الخواص الذاتية للعقل. وحسب ما يعتقد العقليون، فإن هذه التصورات لا مبدأ ولا منشأ لها سوى العقل. وقد حصلت للعقل قبل أي حس وإحساس. ولو فرضنا أنه لم ترد إلى الذهن أي صورة محسوسة، فأن الذهن واجد هذه التصورات، من قبيل الوجود والوحدة وحتى البعد والشكل والحركة والمدة. ثم يقولون إن هذه التصورات، لا تعتمد على الحس إطلاقا، بل هي فطرية وذاتية للعقل^{٢١٧}.

العقل هو الأداة الثانية من أدوات المعرفة، وليست وظيفته مجرد التصرف في المحسوسات التي وصلت إليه عن طريق الحواس، فهو يدرك أمورا غير محسوسة، والمعرفة مجرد تفاعلات حسية، وإنما الحس معد ومهيء لإدراك العقل لهذه الانعكاسات عن طريق قوة المخيلة^{٢١٨}.

^{٢١٤} الشهيد مرتضى المطهري - شرح المنظومة - ٧١٨/٢

^{٢١٥} تعليقات الشهيد المطهري على أسس الفلسفة والمذهب الواقعي - ٢٦٤/١

^{٢١٦} محمد خاقاني (المؤلف) - بينات - البينة رقم ١٧

^{٢١٧} العلامة الطباطبائي - أسس الفلسفة والمذهب الواقعي - ٢٢/٢

^{٢١٨} تعليقات حاتم إسماعيل على: "بينات" للمؤلف

وهناك نظريتان في كيفية إدراك العقل :

أ - **نظرية التجريد والانتزاع**, وحاصلها: أن العقل يجرد المحسوسات من كل مشخصاتها وخصوصياتها ثم ينتزع منها معنى مشتركاً تشترك فيه سائر الأفراد كمفهوم الإنسانية المنتزع من زيد وعمر وخالد.

ب - **نظرية التبديل والانقلاب**, وحاصلها : أن المعرفة تمر في ثلاث مراحل: مرحلة الحس ومرحلة الحفظ والخيال ومرحلة إدراك المفاهيم الكلية، فالصورة الحسية تعتمد على وجود المحسوس لدى الحاسة، فإذا غابت تصورتها الحافظة والمخيلة مجردة عن مشخصاتها الخارجية، وهاتان المرحلتان جزئيتان يمتنع انطباقهما على أكثر من فرد، وبعد ذلك تأتي المرحلة الثالثة وهي ملاحظة الشخصات والمشاركات في الصور الذهنية فيترك الشخصات في الصور الخيالية ويأخذ المشاركات التي تؤلف صورة ذهنية عامة وهي الصورة العقلية.

وعن كيفية حصول الصورة العقلية توجد نظريتان أيضاً:

— إحداهما نظرية جمهور الحكماء, وحاصلها أن النفس تخلق هذه الصورة وتبدعها نتيجة لحصولها على ملكة الخلق والإبداع بوقوفها على الصور الخيالية والحسية،

— والأخرى نظرية صدر المتألهين (قده), وهي أن المعرفة العقلية ليست إبداعاً وخلاقية, وإنما هي عملية ترق وتكامل من درجة إلى أخرى متكاملة إلى المعرفة الألف والآخر الأكثر تجرداً^{٢١٩}.

^{٢١٩} المصدر السابق

الحس :

الحس هو منشأ المعارف، وإليه تنتهي كافة المعارف البديهية والنظري ، فلو لا تزود الإنسان بالحواس لما أمكنه معرفة شيء، ولذلك قيل: "من فقد حسا فقد فقد علما"، أي العلم المرتبط بتلك الحاسة المفقودة. ويدلنا على ذلك أنه لو وجد إنسان فاقدًا لجميع الحواس لكان عاجزًا عن إدراك جميع المعارف لا محالة.

وقد ذهب التجريبيون إلى أن المعارف البشرية وليدة التجربة، ولا يملك الذهن أية أحكام بديهية أو ضرورية بمعزل عن التجربة، وما توهمه العقليون من وجود أحكام ضرورية ليس أحكامًا عقلية ناشئة من صميم العقل، وإنما هو وليد تجربة الإنسان عبر تاريخه الطويل وتجاربه المتبادية. وأن العقل ليس له عمل إلا التركيب والتجزئة، والتجريد والتعميم، وأجيب بأن الذهن يمتلك صور ومفاهيم لا وجود لها في الخارج.

ويلزم من ذلك بطلان القياس البرهاني وانتقال المعلومات من الكلي إلى الجزئي، لأنه لا يخلو من أن يكون مصادرة على المطلوب أو كون النتيجة معلومة قبل ترتيب القياس، فإذا قلنا "زيد إنسان" "وكل إنسان فان" فإن النتيجة المفترضة وهي "زيد فان" كانت معلومة لدينا عندما علمنا أن زيدا إنسان، وإلا كان تعميمنا في كبرى القياس (إن كل إنسان فان) مصادرة على المطلوب. فتحصيل المعلومات متوقف دائما على معرفة الجزئيات والانتقال بها إلى الكليات أي بواسطة الاستقراء لا القياس.

وأجاب عنه الفلاسفة الإسلاميون بما حاصله أن اعتماد التجربة طريقا وحيدا للمعرفة يعني إما عدم إمكان حصول المعرفة بالمرة، أو الوقوع في السفسطة ما لم نسلم بوجود بديهيات أولية غير خاضعة للتجربة.

فإن الاستقراء أن أريد به التام فهو غير متحقق بل لا يمكن تحقيقه إلا في بعض الموارد الخاصة والمنحصرة، مع أنه على فرض إمكان تحقيقه فإنه إما أن يكون معتمدا على التجربة أيضا أو لا، فعلى الثاني يبطل المذهب التجريبي، وعلى الأول فالتجربة لا تثبت قيمة نفسها. مع أنه لو سلم ذلك كله فإن هناك بعض القضايا لا يمكن خضوعها للتجربة كعدم اجتماع النقيضين وارتفاعهما، والعلة والمعلول، ومع ذلك لا مناص من التسليم بها والإذعان لها وإلا انفارت جميع العلوم البشرية ولزم السفسطة.

هذا بالإضافة إلى أن التجربة محدودة في الزمان والمكان والظروف الخاصة المحيطة بها، فالحكم على صحة التجربة أو خطئها مرهون بهذه التجربة في ظروفها وعددها ولا يمكن أن يتعداها إلى غيرها مما لم يقع تحت التجربة بعد^{٢٢٠}.

"يعتقد الحسيون أن "طاقة الفكر البشري على الحكم، تنحصر في حدود ظواهر الطبيعة (فنونيات) وأعراضها، وتعين الروابط بينها. وهذه الظواهر والأعراض هي التي يمكن تجربتها والإحساس بها. وأما التحقيق في كنه الأمور وما وراء ظواهر الطبيعة وأعراضها، سواء أكان متعلقا بالطبيعة نفسها، أم بما وراء الطبيعة، فهو أمر يفوق طاقة الفكر البشري. وكل ما قيل لحد الآن في هذا الباب لم يكن له أساس، وإنما هو تخليق خيال وتسطير ألفاظ... ويعتقدون أنه: "ليس في العقل إلا ما هو موجود في الحس". وينحصر عمل العقل في التصرف بالصور المحسوسة، من دون أن تكون له القدرة على إضافة تصور غير الصور

^{٢٢٠} تعليقات حاتم إسماعيل على: "بينات" للمؤلف

المحسوسة...والنتيجة أن العلم لا ينفك عن الحس، وأن الفلسفة لا تنفك عن العلم^{٢٢١}.

حسب الحسين والتجريبيين، : "فقد نشأ العلم في الغرب، أي العلم كنظام للمعرفة، المقبولة اجتماعيا، عندما بدأ الباحثون يشككون في صحة المعارف اليقينية والنظرية الجاهزة...".

وما كان للعلم الحديث أن ينشأ، لو استمر الغربيون في إسناد معلوماتهم إلى النظم المعرفية التي ورثوها عن سبقتهم. بل إن الأصل في نشوء العلم هو هذه الفكرة البسيطة التي تقول : إن الكافل لصحة معلوماتنا ومعارفنا عن الواقع لا يمكن أن يوجد في هذه المعلومات والمعارف، قديمة كانت أو حديثة، إنما في التجربة^{٢٢٢}.

تأويل :

إن الاتجاه الذي لا يؤمن بحجية العقل واعتباره قوة ذاتية صادقة للتمييز بين الحق والباطل في تفسير الإنسان الشامل لمحمل الوجود، ينقسم بدوره إلى عدة شعب، منها : تيار الحسين، الذين يعتمدون على الحس — لا غير — في تحصيل المعرفة القيمة. ومنها : تيار أتباع الشرع، الذين يرون إمكانية بروز الخطأ في جميع المعارف البشرية المعقولة منها والمحسوسة.

^{٢٢١} العلامة الطباطبائي — أسس الفلسفة والمذهب الواقعي — ٥٢/٢

^{٢٢٢} د. برهان غليون — اغتيال العقل — ٢١٠

وحيث أن الإيمان المستلزم لليقين لا يمكن أن يتبناه الأسس العلمية القابلة للخطأ، فلا بد إذن من اعتماد شريعة سماوية ووحى الهى يكشف النقاب عن وجه الحقيقة. وهنا تبرز على الساحة ثنائية : **العقل/الشرع**.

٢٢ - العقل/الشرع

العقل :

"الفلسفة نشأت باستبعاد اللاهوت. إنها عنت دوما انسحاب الآلهة من على المسرح. حتى عندما انفتح الفلاسفة على الوحي والنبوة، كما نجد عند "الفارابي" مثلا، فإنهم خلقوا آلهتهم ...

والفيلسوف يتصرف كخالق مبدع وكصانع مبتكر. أما في اللاهوت، فالعنصر الغالب هو : خضوع الإنسان للأمر الإلهي، لكائن أعلى يمارس إمبرياليته واستبداده بمخلقه. بصريح العبارة : النبي يقول لك : أنا أولى منك بنفسك، أما الفيلسوف، فيدعوك إلى أن لا تقلد أحدا.

والإنسان لا ينفك عن تأليه أو تقديس لأشياءه، لمعشوقته... أو لأفكاره ومفاهيمه، كما هو شأن الفلاسفة الذين هم في طليعة المتألهين. بهذا المعنى لا يعرى أحد من إيمان، يستوي في ذلك... الوثني والتوحيدي والأصولي والعلماني. أما إذا أردت بالإيمان الرضا الكلي والتسليم التام أو اليقين الحازم المغلق، فهذا يعني عندي موت الفلسفة بالذات... والفيلسوف الحقيقي لا ينخرط في معتقد ديني، وإلا لما كان فيلسوفا...

(مع ذلك) إننا نجد بين علماء الإسلام من يهوى الفلسفة ويشغل بها. وأشير هنا بنوع خاص إلى "الإمام الخميني" نفسه. فهو قد تعاطى الفلسفة،

وأثنى على أهلها بمن فيهم فلاسفة اليونان، بالرغم من إصداره تلك الفتوى بقتل سلمان رشدي".^{٢٢٣}

ونجد عالما كبيرا من علماء الإسلام، هو : "محمد حسين الطباطبائي"، الذي لم يمنعه انتماءه العقائدي واشتغاله بالفقه والتفسير والكلام من الميل إلى الفلسفة والاشتغال بها، والثناء على أهلها".^{٢٢٤}

الشرع :

في عهد المتوكل، عندما انتصر السلفيون على المعتزلة، عمدوا إلى ضرب العقل والمنطق وحرية الفكر باعتبارها السبيل الذي يؤدي إلى الكفر والإلحاد والإيمان بمسألة خلق القرآن...

وظهر الأشعري، ليحمد عقيدته في التمسك بكتاب الله وسنة نبيه (ص) وما روي عن أصحابه والتابعين وأئمة الحديث ومذهب واتجاه أحمد بن حنبل. وأهم ما يتألف منه مذهب الأشعري : ما قاله من أن الله قادر على كل شيء، وخالق كل شيء، وليس للطبيعة عنده فعل ما. أما أفعال الإنسان فإن الله يفعلها ويخلقها فيه، فينسبها الإنسان إلى نفسه، ويزعم أنها من كسبه... والعقل لا يوجب شيئا من المعارف، ولا يقتضي تحسينا ولا تقييما، ولا يوجب على الله رعاية مصالح العباد...

ثم تلا الأشعري "أبو حامد محمد الغزالي". فختم على العقل الإسلامي نهائيا دون رجعة، إلا بمراجعة شديدة وثورة شاملة...

^{٢٢٣} علي حرب — نقد الحقيقة — ١٤٥ — ١٤٤

^{٢٢٤} المنبع السابق — ٨٦

ونظرا لانتشار فكر الغزالي وكتابه "إحياء علوم الدين"، فقد ختم على العقل الإسلامي، وقطع دابر الرأي. بل وانتهت تماما فكرة حرية الإرادة، ومبدأ مساءلة الإنسان عما يفعل. فلا هو قادر على الفقه والتشريع، ولا هو قادر على النظر والتدبير، ولا هو مسموح له بأن يبحث عن سبب الأشياء... ولكل أولئك فقد تراجع المنطق، وتخلف العقل، وأنذر العلم، وضاعت الحرية، وبدأ الإسلام عهدا طويلا من النوم، وعصرا بعيدا من الخرافة"^{٢٢٥}

"جزم" ابن تيمية، بأن العلم الموروث عن النبي وحده يستحق أن يسمى علما... و"الشهرزوري" قد أفنى بأن (الفلسفة أس السفه والأغلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيف والزندقة).

أما الغزالي، فهو الأسبق والأشهر والأكثر فعالية في صياغته لهذا الموقف السلبي والعدائي من الفلسفة وعلوم الغير. إذ، كان أول من حمل على الفلاسفة... وبدعهم وكفرهم، بحجة أن آرائهم تخالف أصول الإسلام...

لنبداً بالدائرة السنية : "... علي سامي النشار"، (أستاذ الفلسفة وباحث في الفكر الإسلامي)... يرفض الفلسفة جملة وتفصيلا، بحجة أنها معادية للإسلام، ويعتقد أن هناك فلسفة إسلامية أصيلة صافية يمثلها علم الكلام وحده... والأمر نفسه يتكرر في الدائرة الشيعية : نجده باحثا إسلاميا كمحمد تقي المدرسي... يستشهد بأقوال وأحاديث، تعتبر أن الذين يميلون إلى الفلسفة والتصوف هم : (شرار الخلق).

^{٢٢٥} محمد سعيد العشماوي (مستشار في القضاء المصري) — أفكار من أجل تحديث النظرة إلى الإسلام —

على الضد من ذلك، يقف أهل الانفتاح من ثقافات الغير وعلومهم. ويعدّ "ابن رشد" أبرز من يمثلهم... و"الفارابي"... الذي لم يفاضل بين الأمم والديانات، بل أقرّ بوجود أكثر من أمة فاضلة... أما "ابن عربي"، فقد خطا خطوات أوسع وأجرأ، إذ رأى الحق في كل صورة... متهماً بالجهل كل ذي معتقد يتعصب لمعتقدده^{٢٢٦}.

تأويل:

إنّ الاتكال على الشرع، باعتباره كلاماً إلهياً نازلاً من سماء اللاهوت، وصادقاً في تفسير العالم، لم يعجب البعض كبديل للعقل وبديهيته المبسطة؛ إما لكون الشرع ذا مصدر خارجي، لا ينطلق من صميم ذات الإنسان، وهذا البعض لا يرى بداً من الحاجة إلى منطلق ذاتي لتحريك الإنسان؛ وإما لأن الشرع يتلخص دوره عند البعض الآخر في ترسيم ما يسمى بحدود الله، وتأطير حريات الإنسان في سلوكه وأعماله حسب الظاهر، ولكن في تضيق الحريات الفكرية حسب الواقع.

وحيث لا بدّ (عند هذا البعض) من إطلاق العنان، وتجاوز كل الحدود في عملية ممارسة الحرية، سواءً الحدود التي يفرضها علينا العقل بمنطقه، أو تلك التي يملئها الشرع علينا من واجباته ومحرماته، فبات هذا البعض بحاجة إلى فضاء آخر مختلف تماماً عن فضاء الحس وفضاء العقل وفضاء الشرع، يرسمه بملاء إرادته وبحجم أهوائه وأمنيّاته، ثم يبنيه ويسكن فيه، وبالأحرى يخلّق فيه إلى لا يتناهى الإطلاق :

^{٢٢٦} علي حرب — نقد الحقيقة — ٨٣

هذه هي مملكة الخيال . وهذه هي ثنائية : العقل/الخيال .

٢٣ — العقل/الخيال

العقل :

أتباع المذهب العقلي يرون في العقل جوهر الحقيقة الإنسانية. به يصبح الإنسان إنساناً، وبفقدانه يبقى في دائرة الحيوان. تطبيق هذا المبدأ يتطلب منهم رفض كل ما يعتبر غير عقلائي في عملية المعرفة والكشف عن الحقيقة يرد على ألسنتهم :

حيثما مال نميل

نحن أبناء الدليل

ويرون في رفض العقل وتجاوز حدوده ومعاييره اتباعاً للهوى، وسقوطاً في مخالب الوهم والخيال، أو فقدان الذاكرة ! :

"أذكر في هذا الصدد تجربة قام بها العالم النفسي الحديث "ويليم جيمس"، وهي أنه عرض بعض أشخاص تجاربه لرائحة الغاز، إلى الدرجة التي أفقدتهم القدرة على تركيز الحواس فيما حولهم، فطفقوا ينطقون بعبارات سجلها الباحث، فإذا هي شديدة الشبه بما يزعم كثير من أهل التصوف أنهم رأوه أو سمعوه"^{٢٢٧}.

^{٢٢٧} زكي محمود — العقول واللامعقول — ٣٩٢

الخيال :

قيل إن "الحقيقة الشعرية بوصفها نتاجا للخيال, دون الحقيقة الفلسفية التي هي نتاج العقل البرهاني. إذ الخيال أدرج بحسب منظومة المعارف القديمة في مرتبة أدنى من مرتبة العقل في سلم الوجود...

لكن الخيال في نظر "ابن عربي", ليس ملكة معرفية هي مصدر للخطأ والضلال, ولا هو مرتبة وجودية تنتزل تحت مرتبة العقل؛ بل هو...أوسع من حضرة الحس ومن حضرة العقل...بل الخيال هو نسيج الوجود, كما يوحى بذلك قول ابن عربي : "الوجود كله خيال في خيال".^{٢٢٨}

و"المجاز" من أبرز مجالات الخيال, الذي ينظر إليه الصوفي بمنظاره الخاص : "التصوف كما مارسه "ابن عربي" وعبر عنه, يشكل خرقا للخطاب الفلسفي الماورائي...فقد أزال الحواجز بين الكتابة الفلسفية البرهانية, وبين الكتابة البيانية الأدبية...وفتح الكلام على الجسد...وأعاد الاعتبار إلى الخيال...كما أعاد الاعتبار إلى العلامات...من هنا لم تعد تفهم الحقيقة من دون المجاز"^{٢٢٩}.

والمجاز, هو الطريق الأفضل للتعبير عن البنيات المشبكة, والمعاني المبطنة التي تخلد وتجتاز آفاق التاريخ والجغرافيا :

"قال ابن رشد : إن في الشريعة معاني خفية عويصة, ليس باستطاعة الجميع تصورها والتصديق بها, ولما كان القرآن قد خاطب الكل...فإنه قد عبر عن تلك المعاني العويصة بضرب "الأمثال" عليها...من هنا كان احتياج النص

^{٢٢٨} أبو العلا عفيفي — شرح فصوص الحكم — الفصل التاسع

^{٢٢٩} علي حرب — نقد الحقيقة ١٠٥ — ٩٩

القرآني إلى... الخروج من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية. والأصح : القول
الارتداد من المجاز إلى الحقيقة, مادامت الحقيقة هي الأصل, والمجاز هو العارض
والاستثنائي " ٢٣٠ .

ومن مساحات المجاز أيضا : "الأسطورة".

فبحرق حجاب العقل, وتجاوز أسسه الفولاذية, تفتح أمام الإنسان آفاق
شاسعة حريرية من الخيالات ومن الأساطير, التي تتكلم بلغة أخرى يحلو لها
الكثيرون :

"عالم الأسطورة عالم درامي, عالم أعمال وقدرات وقوى متصادمة.
والأسطورة ترى هذا الاصطدام بين تلك القوى في كل ظاهرة من ظواهر
الطبيعة. والإدراك الأسطوري مفعم دائما بهذه الخصائص العاطفية. فكل ما
يرى أو يحس محاط بمحو خاص, جو من الفرح أو الحزن أو العذاب... في حال
الأسطورة لا نستطيع أن نتحدث عن (الأشياء) باعتبارها مادة ميتة أو هامة,
فكل شيء ثمة خير أو شر, صديق أو عدو, مألوف أو غريب, جذاب معجب
أو منفر متوعد" ٢٣١ ...

والخيال المنصيف بالعلم والمنفصل عن الأخلاق في عصر ما بعد الحداثة يعتبر
معتلا :

٢٣٠ المنيع السابق

٢٣١ كاسيرر — مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان — نقلا عن نقد الفكر الديني — ٥٨

"ألا يكون الشعر المجرد ما بعد الحداثي معتلا لا يفارقه الضجيج الناتج من ارتطام اللغات، رغم تمسكه بالمتسامي ومقاومته للتجسيد، وخصوصا بعدما ارتضى انفصال الفن عن الأخلاق وأصبح تذكرا مزيفا للمتسامي؟"^{٢٢٢}

والتوغل في عالم الأساطير، وتفضيلها على نسيج الواقع، جعل بعض المفكرين تأويل القصص الدينية في الكتب السماوية بالأساطير؛ في محاولة تذكرنا بهذه الآية القرآنية وأمثالها: ((إذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين))^{٢٢٣}:

"إن القصة القرآنية القائلة أن الله خلق آدم من طين، ثم أمر الملائكة بالسجود له، فسجدوا إلا إبليس ما دعا الله إلى طرده من الجنة، هي "أسطورة جميلة" ...! و(لكن) للأسطورة هنا معنى جدي وعملي... يعني مجموع النتائج الخيالي، الذي تتركه لنا ثقافة من الثقافات. وعلى هذا الأساس تكون (الأيادة) و(الأوريسه) وملحمة (جيلجامش) من الأساطير... والكتب الدينية تحتوي على مقاطع وأجزاء، تعبر عن الفكر الأسطوري... مثل قصة الطوفان"^{٢٢٤}.

ثم إن السعي في خلق فضاءات غير متناهية منسجمة مع طموح الإنسان غير المتناهي عبر "الخيال"، لم يقتصر في الانتماءات الصوفية، بل استغل مجال الأدب والفن :

^{٢٢٢} نظير جاهل — أروام الديموقراطية — ٢٤

^{٢٢٣} القلم ٦٨ / ١٥

^{٢٢٤} صادق جلال العظم في جلسة الاستجواب أمام محكمة المطبوعات — نقد الفكر الديني — ١٥٣

"إذا كانت اللعبة المجازية هي خصيصة الشعر، فبالمجاز يجتاز الإنسان العوالم، ويقرب بين الأشياء، وذلك حيث تصير الكلمات رموزاً تخيل من شيء إلى شيء، وترتغل بنا من عالم إلى عالم آخر"^{٢٣٥}.

"العودة إلى القلب مع الرومانسية هي عودة إلى الإحساس والخيال والحدس... إن الفن مع الرومانسية باعتمادها الخيال والإبداع أضاف إلى الوجود بعداً روحياً، وبنا عالماً إنسانياً داخلياً..."

إن تشكل اللغة الفنية الرومانسية هو الموقف المواجه للعقل. إنه التوازن الذي يجتأه الإنسان للاستمرار، ذلك أن طغيان التقدم المادي والتسليم الكلي للعقل أدى إلى ولادة هذه الحركة التي سميت أصلاً نزعة العدا للعقل... والصراع القائم ما بين العقل والقلب، وما بين العلم والفن، هو الذي ينجب اللغات التشكيلية الجديدة...

وترفض الحركة الرومانسية في الأدب والفن علمنة الحياة وتعريفها بجملة من الصياغات البيولوجية والفيزيائية والكيميائية"^{٢٣٦}.

تأويل :

الفن، بأشكاله المتنوعة من الأدب والموسيقى والرسم والفنون التشكيلية، ساحة واسعة في خلق الفضاءات التي تنسجم مع طموح الإنسان. والفنان الذي يخلق في أجواء الخيال، يعرف أن الذي يبدعه ويصوره، لا حظ له من الواقع .

^{٢٣٥} علي حرب — نقد الحقيقة — ١٣ — ٢٦

^{٢٣٦} طارق هزيمة — صراع العقل والقلب — البلاد — ٣٣٧

كذلك العارف, لا يفضل البقاء في شرنقة **العقل**, ويريد التخلص من الفضاء المألوف, لمعرفة تلك الفضاءات المبطنة. لكنه على قناعة بأن فضاء **القلب** ليس مثل الخيال, الذي لا حظ له من الواقع. بالعكس, يؤمن بأن ما يشهد به **القلب** هو الواقع, والمألوف الذي يتعرف عليه **العقل** نسخة عنه. وإليك ثنائية : **العقل/القلب**.

٢٤ — **العقل/القلب**

العقل :

الفلاسفة أصلوا جانب الفكر والعقل كالحجر الأساس في بناء الإنسان. وخير ما يمثل هذا الرأي هو كوجيتو "ديكارت", الذي يلخص وجود الإنسان في تفكيره. فهو إنسان, بقدر ما يكون مفكرا. غاية كمال الإنسان أن يصبح عالما عقليا يضاهي العالم العيني, وأن يتسع عقله, ليشمل كل حقائق عالم الكون.

موضوع الفلسفة عند الحكماء هو : الموجود بما هو موجود. وغايتها تمييزه عما ليس بموجود, والكشف عن الحقيقة ومعرفة سلسلة العلل والعوامل في نظام الكون^{٢٣٧}. لكي يتحقق هذا الهدف, لا بد من التركيز على البرهان الصرف القائم على اليقينيات والبديهيات. ولا بد من تجنب المشهورات والمظنونيات, التي لا تجدي في معرفة الحقيقة, وتجعل من الاستدلال جدلا يحصر دوره في إسكات الخصم فقط, دون أية قيمة نظرية.

^{٢٣٧} العلامة الطباطبائي — بداية الحكمة — ٩

كما لا بد من تجريد الفكر والعقل من أية تظاهرة للمشاعر والعواطف، لأنها أيضا تبدل البرهان شعرا، قد يكون أصدقه أكذبه (كما قيل في وصف الشعر)، فكيف يفيد اليقين أو تحوله إلى خطابة، لا تنتج إلا تحريك مشاعر الجماهير، إما باتجاه الحق أو الباطل، فضلا عن المغالطة التي تلبس الحق بالباطل، و((لا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون))^{٢٣٨}.

وقد يستنكر الفلاسفة إذا اتهموا أنهم يتطلعون إلى الوجود عاريا من أي جمال وكمال. لكن سلوكهم البرهاني في الانتماء إلى العقل ورفض مساهمة القلب، يعودهم على هذا الانطباع المجرد عن روعة الإحساس ولطافة العاطفة.

القلب :

أما العرفاء، فلا يرضخون للعيش في قلعة العقل الصخرية كالجلمود، التي خلّت من كل آيات العشق . ويتطلعون إلى حيث الجمال والكمال، إلى حيث الحب والحنان : إلى حضرة القلب.

وإذا كان الفلاسفة يترددون :

"نحن أبناء الدليل ، نميل حيث يميل"،

فشعارهم هو :

"استفت قلبك، وإن أفتاك المفتون".

الحياة عندهم ليست للمعرفة الحسولية، والكشف عن الحقيقة بقدم العقل الذي يعتبرونه قدما خشيبا، بل لوصال الحق والاصطلاء به والذوبان فيه.

يقول العلامة القيصري في شرحه لفصوص الحكم : "... وفيه تشبيه العلم الكشفي بالعذب الفرات فإنه يروي شاربهِ ويزيل العطش، كما أن الكشف يعطي السكينة لصاحبه ويريجهُ. والعلم العقلي بالملح الأجاج، لأنه لا يزيل العطش، بل يزداد العطش لشاربه. وكذلك العلم العقلي لا يزيل الشبهة، بل كلما أمعن النظر تزداد شبهه، وتقوى حيرته..." (إن أبواب التحقيق وأهل الطريق) هم عباد الرحمان الذين يمشون على أرض الحقائق هوناً. وأرباب النظر عباد عقولهم. فالصادر فيهم : ((إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم))^{٢٣٩}، أي جهنم البعد والحرمان عن إدراك الحقائق وأنواره، أي لا يقبلون إلا ما أعطته عقولهم^{٢٤٠}.

عصارة الوجود عندهم هي الحب. حتى الله لا يهدف إلاّ الحب. لو لم يكن الحب لبقى العالم بأسره في كتم الخفاء والعدم :

"كنت كثيراً مخفياً، فأحييت أن أعرف، فخلقت الخلق كي أعرف". —

الحديث

الكلام صريح في تعليق المعرفة على الحب.

والعقل عندما ينفصل عن لغة الحماس ولغة الأحاسيس القلبية لا يخدم إلا سيادة السلطة:

"إن استبعاد لغة الحماس — لغة التوحيد هي التي سمحت للغة السيادة بالقضاء على اختلاف المعارف واللغات وإخضاعها بلغة العلم بداية ثم الآن بلغة

^{٢٣٩} الأنبياء ٩٨

^{٢٤٠} نقلاً عن آية الله حسن زاده الآملي — إنسان در عرف عرفان — ٩٧

المعلوماتية، أي بإناطة وظائف ثانوية بهاتين اللغتين، ولذلك يبقى من الساذج الاعتقاد بإمكانية اعتناقهما من أدائها دون احتلال جزيرة لغة السيادة، أي اللغة السياسية القانونية الحديثة"^{٢٤١}.

لكن العارف أو الصوفي، لا يملك برهانا لإقناع الآخرين بصحة ما يشاهده، أو يدعي أنه يشاهده ويتذوقه. وهذا يجعل مجال التشكيك في مصداقية الكشف والشهود مفتوحا على الآخرين :

"لا شك أن المتصوفين الذين ينتمون إلى تراث ديني واحد وإلى طريقة صوفية واحدة، لا يختلفون كثيرا في وصفهم للحقيقة. ولكن عندما نقارن بين شهادات المتصوفين المنتمين إلى أديان مختلفة، نجد لها مختلفة اختلافات جذريا، في وصفها لما يجده المتصوف في نهاية مطافه الروحي؛ مما يدل على أن التطابق في آراء المتصوفة حول هذا الموضوع نابع ليس من وحدة الرؤيا الصوفية، وإنما من وحدة التراث الديني الذي ينتمون إليه... لذلك، يحق لنا أن نشك بوجود حقيقة روحية واحدة يتصل بها جميع المتصوفين، مهما اختلفت أديانهم، ومهما تمايزت ميولهم الروحية".^{٢٤٢}

تأويل :

بالتدقيق في معظم القضايا التي ناقشناها في قائمة الثنائيات المعرفية، يتبين أن المعرفة ذات وجهين :

^{٢٤١} نظير جاهل — أوهام الديمقراطية — ٢٦

^{٢٤٢} صادق جلال العظم — نقد الفكر الديني — ٤٨

إذ، إنها تتصل بالنفس، وتعبّر عن وجه من وجوه النفس. وهي بهذا الوجه شأن من شؤون النفس، وحاضرة عندها، فنسميها بالمعرفة الحضورية. لكنها في وجهها الآخر، تعكس للنفس صورة لواقع ما، متحقق في خارج النفس، وتسمى في الوجه الأخير بالمعرفة الحسوليّة .

ففي المعرفة أو العلم ثنائية، هي : الحسولي/الحضوري.

٢٥- الحسولي/الحضوري

الحسولي:

"إن حقيقة العلم هي أنه انكشاف الواقع أمام العقل، فلا شيء أعرف وأظهر من العلم، وإلا لزم أن ينكشف بانكشاف آخر وهكذا، فيتسلسل وتستحيل المعرفة، ضرورة أن كل شيء ينكشف عند العقل بالعلم لا بشيء آخر.

وهو ينقسم إلى العلم الحضوري والعلم الحسولي، باعتبار حضور حقيقة الشيء أو حضور صورته عند العقل، والحسولي إلى تصور وتصديق.

أما العلم الحضوري، فمعناه حضور حقيقة المعلوم واتحادها مع العقل، لعدم وجود الموانع المكانية والزمانية وغيرها من مختصات المادة مع المعلوم، فإذا تجرد المعلوم عنها اتحد مع العالم لا محالة، وموطنه النفس.

وأما العلم الحسولي، فمعناه وإن كان حصول صورة الشيء الموجود في الواقع الخارجي عند العقل، أي أنه انعكاس للواقع الخارجي لدى الذهن، ولكن العلم الحضوري سبب أساسي في حدوثه، لأنه لولا توجه النفس قواها وآلاتها إلى الواقع الخارجي الذي يقتضي انعكاس الصورة المنكشفة عند العقل، لما أمكن

الاتصال مع الخارج. فالعلم الحسولي مسبق بالعلم الحسوري ومتفرع عنه، ولا عكس^{٢٤٣}.

والعلم الحسولي عُرف "بالعلم بالماهيات الأشياء وليس بوجوداتها"^{٢٤٤}. ويفضّل آخرون تعريف العلم الحسولي : "بالعلم غير المباشر، وبوساطة الصورة العلمية، تعريف العلم الحسوري بالعلم المباشر وبلا وساطتها، لأن العلم الحسولي لا ينحصر في العلم بالماهيات. فلنا علوم بالوجودات وبالواجب — تبارك وتعالى —، تتمثل في المعقولات الثانية، وهي علوم حسولية. ولو كان العلم الحسولي مختصاً بالماهية، لما تعلق بما لا ماهية له، كالواجب الوجود"^{٢٤٥}.

والفلاسفة، يقسمون العلم الحسولي إلى البديهي والنظري. "والأول ما لا يحتاج في حصوله إلى اكتساب ونظر، كتصور مفهوم الوجود والشيء والوحدة، والتصديق بأن الكل أعظم من جزئه. والنظري، ما يحتاج في تصوره أو في التصديق به إلى اكتساب ونظر، كتصور ماهية الإنسان والفرس، والتصديق بأن الزوايا الثلاث من المثلث مساوية لقائمتين، وأن الإنسان ذو نفس مجردة"^{٢٤٦}.

لكن فلاسفة غربيين يشكون في وضوح العلوم البديهية. منهم : "هيدغر"، حيث يقول في مقاله حول "مبادئ الفكر"^{٢٤٧} : "إنه 'نغشاش' من يدعي بأنه

^{٢٤٣} تعليقات حاتم إسماعيل على : "بينات" للمؤلف

^{٢٤٤} العلامة الطباطبائي — نهاية الحكمة — ١٩٥

^{٢٤٥} الشيخ مصباح اليزدي — تعليقات على نهاية الحكمة — ١٩٥/٢

^{٢٤٦} العلامة الطباطبائي — نهاية الحكمة — ٢٣٦/٢

^{٢٤٧} مغربة في مجلة "المواقف" — العدد ٥٥ — ترجمة وائل محبوب

يعرف مبادئ الفكر التي هي أولياته وبديهياته، معرفة واضحة تامة. فالأوليات تتعذر معرفة مصدرها وماهيتها، أي أصلها وفصلها. وتبدو لنا غامضة، بنسبة ما هي جلية واضحة، وعلى قدر ما نسلم بضرورتها وأسبقيتها".

الحضوري :

وهو : "كعلم الواحد منا بذاته التي يشير إليها، ويعبر عنها بـ "أنا". فإنه لا يلهو عن نفسه، ولا يغفل عن مشاهدة ذاته، وإن فرضت غفلته عن بدنه وأجزائه وأعضائه.

وليس علمه بمাহية ذاته عند ذاته حضوراً مفهوماً وعلماً حصولياً، لأن المفهوم الحاضر في الذهن، كيفما فرض، لا يأبى بالنظر إلى نفسه الصدق على كثيرين، وإنما يتشخص بالوجود الخارجي. وهذا الذي يشاهده من نفسه ويعبر عنه بـ "أنا" أمر شخصي بذاته، غير قابل للشركة بين كثيرين. وقد تحقق أن التشخص بالوجود، فعلنا بذاتنا إنما هو بحضورها لنا بوجودها الخارجي، الذي هو عين وجودنا الشخصي المترتب عليه الآثار... وهذا قسم آخر من العلم، ويسمى : العلم الحضوري^{٢٤٨}.

والعلم الحضوري مقدّم على الحصولي بكل أنواعه، حتى التصورات والتصديقات البديهية فيه. هكذا يعتقد "ديكارت"، الذي تعثره د. مئى دياب : "مفكراً مثالياً يذهب من الفكر وينتهي إليه : "أنا أفكر ، إذاً أنا موجود"...

فالوجود عند ديكارت ليس أول المعاني التي تخطر بالذهن... وهذا هو العمود الفقري لفلسفته التي بناها على موقف الشك كفكر، فقدم الفكر

^{٢٤٨} العلامة الطباطبائي — نهاية الحكمة — ١٩٦/٢

والأفكار والعقيدة على الوجود... فكانت مثالية ديكارت، هي المعلن الأول للصرح العلمي. فالفكر عنده هي الحقيقة، وهي التي تشمل الله والعالم^{٢٤٩}.

مع أن ظواهر هذه العبارات تفيد بأن المقصود من الفكر هو العلم الحسولي، على ما يتفق عليه علماء المنطق الصوري، والذهن هو موطنه؛ لكن التدقيق الأكثر في رأيه يفيد تركيزه على ما نستخدمه بالعلم الحسوري — "أنا". وما يقصده من "أفكر"، هو كون "أنا" غير غائب عن ذاته :

"لم يلتمس ديكارت حقيقة الوجود في العالم الخارجي، بل في ثنايا الفكر نفسه. ولذلك لم تحتج النفس في فلسفته إلى براهين مثبتة، لأنها موجودة في النفس ضمن شعور داخلي يقيني... بينما يحتاج العالم الخارجي إلى براهين لإثبات واقعه"^{٢٥٠}.

اتضح من خلال هذه الثنائية المعرفية : ثنائية العلم الحسوري/العلم الحسولي، أننا واقفون أمام نوعين متغايرين في الجوهر :

العلم الحسوري هو شهود الذات الإنسانية لذاته، ولكل ما بداخله من مشاعر وعواطف وأحاسيس ونوايا وإرادات تنطلق منها. بيد أن العلم الحسولي عبر الذهن، هو مساحة تعرف الذات الإنسانية على كل ما هو خارج عنها بذاته. وحيث لا يمكن حضوره عند الذات بكل وجوده، فالنفس تلتقط صورة من ماهيته، أو تنتزع مفهوماً منه، لتمرأ به عند الإنسان.

"والعلم الحسوري عبارة عن حضور حقيقة المعلوم عند العالم، أي يكون المعلوم بنفسه منكشفاً عنده، فهو علم بغير واسطة، ولذلك لا يمكن أن يتطرق

^{٢٤٩} د. منى دياب — كوجيتو ديكارت متجدد صوفي وموحد — السفير — ٩٦/٥/٣١

^{٢٥٠} المصدر السابق

الشك اليه، بخلاف العلم الحسولي الذي عبارة عن حضور صورة الشيء لدى العالم، فهو علم بالواسطة، وهي الصورة الحاضرة عند العقل، فيمكن تطرق الشك إليها^{٢٥١}.

تساويل :

العلم الحضورى، الذي هو شهود قلبي وجداني مقابل الإدراك الحسي أو العقلي، لا يقبل أي خطأ والتباس؛ لكون النفس متحدة مع ذاتها، بل واحدة معها وما بداخلها. فالمعلوم هنا عين العالم، والعالم عين المعلوم، ويستحيل عليه وقوع الخطأ في الإدراك. وما يكون هكذا فهو : "مطلق"، بأحد معانيه.

أما العلم الحسولي، فيتم بتوسيط صورة علمية بين العالم والمعلوم. وهذه الصورة قد تكون حسية، تبعث على الشك في مدى جدارة ودقة الحواس المادية في عملية الالتقاط، أو في التغيرات التي تطرأ عليها عند انتقالها إلى المخ عبر سلسلة الأعصاب.

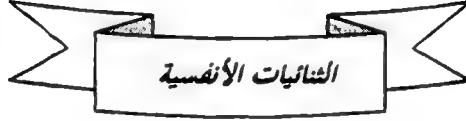
وقد تكون عقلية، ومنها ما تعتمد على محسوسات سابقة، تبقى مجال الشك في ما ينتزع عنها. ومنها ما تسمى بالبديهيات والأوليات. وهي أيضاً أصبحت موضع نقاش حاد عند المدارس الفلسفية الحديثة، التي باتت تشك حتى في أبده هذه البديهيات.

وما يكون هكذا فهو : "نسي"، قد يختلف من شخص لآخر، ومن فضاء لفضاء آخر.

^{٢٥١} تعليقات حاتم إسماعيل على : "بينات" للمولف

إذن ؛ لا بد من مناقشة ثنائية أعمق, وهي : المطلق/النسبي. ويؤجل
الخوض فيها حتى الفصل الرابع, لدراسة الثنائيات الشعرية في الجزء اللاحق من
الكتاب.

الفصل الأول:



ج : الثنائيات الشعورية

٢٦ — الجدة/اللعب
٢٧ — العسر/اليسر
٢٨ — الخوف/الرجاء
٢٩ — الإيمان/الكفر
٣٠ — الهداية/الضلالة
٣١ — الفرد/المجتمع
٣٢ — الجبر/التفويض
٣٣ — الطلب/الإرادة
٣٤ — الحرية/العبودية
٣٥ — القرب/البعد
٣٦ — التشبيه/التعريف
٣٧ — العلم/الجهل
٣٨ — الصحو/الغو

ج - الثنائيات الشعورية

٢٦ - الجدة/اللعب

الجمدة :

الحياة الطبيعية التي نعيش فيها ونمارسها، بما فيها من خطط وبرامج جلب لذاتها ودفع مراراتها، هي كل شيء، في ذهنية الكثير من أفراد البشر : لا نمتلك إلا هذه الفترة القصيرة، التي تستحيل مقارنتها بأقطار الزمان والمكان. ولم نصل بعد مستوى التقنية العلمية، لدرجة تخليد الإنسان أو تطويل هذه الحياة، ولم يمكن تجديدها أو تمديدتها.

هذه الرؤية، تلمي على أغلبية الناس أن يضعوا حياتهم، والأهداف التي يمكن رصدها خلال ممارساتهم ونشاطاتهم، موضع اهتمام جدي ورئيسي.

اللعب :

أما الدنيا، فلا تدار دوماً وفق إرادة البشر. و"الدهر يومان : يوم لك ويوم عليك"^{٢٥٢}. هناك أمان لا يتحقق، لمخالفتها سنن الدهر وقواعد التاريخ، وأخرى لا تطبق، لأنها تصطدم بنوايا الآخرين الذين يفرضون ميوههم ونزعاتهم علينا

ولهذه الصدمة تأثير مختلف على طبائع الناس:

— فئة تسقط في مستنقع العبثية، وتصور نظام الكون ألعبية وهزلاً لا جد فيها، تصنعها قوانين الصدفة، وتقودها معايير البخت، ليس إلا. في مثل هذه

^{٢٥٢} حديث ورد عن الإمام علي (ع)

الأجواء , ليس علينا إلا ممارسة هواياتنا وألاعينا, "ولست خياراتنا سوى إستراتيجيات , نمارس من خلالها لهونا ولعبنا...عليّ أن أمارس اللعب حسب قواعد أو بابتكار قواعد جديدة".^{٢٥٣}

"إننا في النهاية جزء من اللعبة الجارية على مسرح الأمم. واللعبة هي أكبر من اللاعبين, إذ هي تسيطر على جميع الأطراف الداخلين فيها"^{٢٥٤}.

— وهناك فئة أخرى, يقتنعون أيضاً بعدم جدية هذه الحياة وهذا العالم, وعدم جدية ممارساتها واتجاهاتها. وبالتالي ينظرون إليها نظرة لهو ولعب. ولكن, إيماناً منهم بأنّ في ما وراء هذا العالم حقائق جدية لا هزل فيها, وأنظمة وقواعد لا لهو فيها. وما يتوجب على الإنسان هو التخلص من ألاعيب الدنيا للوصول إلى عالم الاتصالات وعالم الحقائق الأزلية الأبدية.

تكوين:

لا شك أن من يأخذ هذه الحياة وشؤونها وشجونها بعين الجدّ, يصاب بأنواع شتى من المعاناة, ويتذوق كثيراً من المرات. فليس كل ما يتمناه المرء يدركه. الإحساس "بالعسر", هو سيد الموقف في نفسية هذه الجماعة.

أما الفئة الثانية, فتحاول دوماً أن تريح نفسها, وتهدّئ أعصابها بهزلية اللعبة بعد كل فشل يصيبه. في رأيهم : طالما أن الدنيا هزل والحياة لهو, فال المطلوب ((نظرة إلى ميسرة)). وهنا تبرز ثنائية : العسر/اليسر :

^{٢٥٣} علي حرب — نقد الحقيقة — ١٣٩

^{٢٥٤} سامر عكاش — فلسفة اللعبة الوجودية — نقلاً عن علي حرب في السفير — ٩٨/١٠/٢٤

العسر

الخضوع لآلام الحياة ومصاعبها وعسرها، يفرض نفسه على مختلف التيارات الفكرية.

فالقرآن، يرى العيش في "الكبد"، والمشقة قضاءً محتوماً للإنسان : ((لقد خلقنا الإنسان في كبد))^{٢٠٠}، ونبي الإسلام المكرم (ص) يقول : "ما أودى نبيّ مثلي".

و"بوذا"، يرى أن الإنسان يولد في المشقة.

حتى "نيتشه" — المعروف بتمرده على كل القيم الأخلاقية لحساب السلطة، والتمتع بها — يعترف بأن العسر والألم، هما الكفيلان بتحقيق الارتقاء في الإنسان :

"أنتم تريدون منا إلغاء الألم، أما نحن؟... يبدو حقاً أننا نريده بالأحرى أعظم وأسوأ مما كان عليه يوماً. إن الهناء كما تفهمونه ليس هدفاً ألبته، بل هو يبدو لنا نهايةً وحالاً سرعان ما تحيل الإنسان إلى أضحوكة وحقارة. ألا تعلمون أن هذا التأدب وحده خلق حتى الآن كل ترقّيات الإنسان؟ وشدة النفس في حضرة الهلاك الكبير، وحيلتها وبأسها في تحمّل الشقاء ومجادلته وتأويله واستثماره، وكلّ ما وهب لها يوماً من عمق وسرّ وقناع وروح ومكر وكبر... ألم يوهب لها تحت وطأة التألم ووطأة التأدب بالألم الكبير؟ في الإنسان اتحد المخلوق والخالق : في الإنسان خامة وقطع وزوائد وطين ووحل

^{٢٠٠} البلد ٩٠ / ٤

وسخف وخاوس؛ لكن، في الإنسان أيضاً صانع^{٢٥٦} وقسوة طارقة والوهية متفرجة ويوم سابع... هل تفهمون هذا التضاد؟ أنفهمون أن شفقتكم تعني "المخلوق في الإنسان"، تعني ما يجب أن يكون ويكسر ويطرق ويصهر ويُمزق ويُحمي ويظهر، تعني ما يجب وما ينبغي بالضرورة أن يتألم؟ وإشفاقنا نحن، ألا تدركون من يعني إشفاقنا المعاكس، حين نتصدى لشفقتكم بوصفها أردأ أنواع الترهيل والإضعاف؟ إشفاق ضد إشفاق إذن! مع ذلك أكرّر: ثمة مسائل أعلى من كل مسائل اللذة والألم والشفقة؛ وكل فلسفة تؤدي إلى هذه وحسب، سذاجة هي...^{٢٥٧}.

و "تشيع بعض الديانات والأديان اعتقاداً بات راسخاً، بأن الشقاء قدر لا مفرّ منه، قد تحترقه هنيئات وجيزة من سعادة لا نستحقها.

يقول مثل شعبي صيني: إن "السعادة تشبه شعاعاً من أشعة الشمس. ويمكن لأي ظل أن يحجبه". أما المقولة اليونانية القديمة، فتؤكد بأن "السعادة فانية ووجيزة".

من يسود عليه هذا التفكير، يتشاءم حيال إمكانية تحقيق السعادة. ويتغلب عليه مشاعر التعاسة. ويرى: "أنني لا أستحق السعادة والنجاح"، أو: "لا يوجد من هو قادر على إشباع حاجاتي العاطفية"، أو: "لا عليك الاعتماد على العلاقات الحميمة؛ فهي لا تدوم"، أو حتى: "لا يمكنني الانتماء لشيء، لأنني لا أنفع ذلك"^{٢٥٨}.

^{٢٥٦} بالمعنى الأفلاطوني، الإله الصانع

^{٢٥٧} فريدرش نيتشه — ما وراء الخير والشر — ١٩٧

^{٢٥٨} لويز ساموايز — الأسرار الاثني عشر للصحة و السعادة — نقلاً عن السفير — ٩٨/٢/١٩

اليسر :

الآراء تختلف في سبل القضاء على الإحساس بالعسر والشقاوة. الأسترالية "لويز ساموايز"، ترى أن الدين لم يعد في القرن الحالي، الملاذ الذي يتم اللجوء إليه لتحقيق السعادة. بل بات الناس (في الغرب على الأقل)، يفضلون اللجوء إلى المحلل النفسي.

والطب النفسي، يركز أساساً على نظريات "فرويد"، المستمدة بدورها — برأي ساموايز — من تراث الكنيسة الغربية. ويرى فرويد أن "ما نسميه السعادة بمعناها المطلق، هو تحقيق الرغبات التي كتبت لأقصى درجة". وترى ساموايز أن نظرة فرويد هذه توازي التشاؤم الأدبي السائد. ويمكن سرّ السعادة في فهم (المسلسلة) التي تحول (الأحداث) إلى (إدراك حسي)، تؤدي بدورها إلى (معتقدات) تليها (أفكار) و (أحاسيس) تتحول بدورها إلى (تصرفات) ".^{٢٥٩}

تاويل :

الانغماس في عسر الحياة وآلامها، والانكماش في مخالب المشاكل التي تفوق أحياناً طاقات الإنسان، يخوّفه من مستقبل هذا الصراع المستمر.

فليس أمامه، إما الاستسلام لسلطان/الخوف، وإما الهروب منه قدر الإمكان، بتعويد نفسه على فكرة هزلية الحياة، وتيسير المصاعب طلباً لقدر من الرجاء. فنحن أمام ثنائية أخرى، هي : الخسوف/الرجاء.

^{٢٥٩} المنبع السابق

الخوف :

يقول تولستوي : "إن الطمأنينة هي دئابة روحية".

الإحساس بالقلق والشعور بالخوف, من السمات البارزة للعصر الذي نعيش فيه : "وطأة الضغوط النفسية تسارعت في العالم منذ الستينات بشكل رهيب. ولم توفر أحداً من شرورها. وبات ملحاً على الإنسان أن يفهم طبيعة ما يواجهه مع كثير من المصارحة الذاتية, إذا كان يريد فعلاً أن يتجنب السقوط في انهيار نفسي... ومع اقترابنا من نهاية الألفية الثانية, ما من شك في أن المشاكل الناتجة عن الضغوط النفسية وصلت إلى أعلى مستوياتها".^{٢٦٠}

يرى "هربت ماركيز", في كتابه الموسوم — (الإنسان ذو البعد الواحد), أن الخوف هو بمثابة نتيجة لعصر التقدم التكنولوجي. إنه ضريبة العصر إن جاز التعبير, كما هو الموت ضريبة الحياة. فالرفاه والفاعلية وافتقار الحرية في إطار ديمقراطي, هو ما يميز الحضارة الصناعية المتقدمة, ويشهد على التقدم التقني. ويحمل "لويس ممفورد", في كتابه (أسطورة الآلة : نبتاغون القوة), أن السيطرة وما يرافقها من فقدان للحرية, بمثابة نتيجة للتقدم التكنولوجي, الذي وصل إلى مداه في عصر الأتمتة الشاملة هذا...

والنتيجة التي يخلص إليها, هو أن هذا العصر لا يلغي الحرية فقط , بل تحذف الإنسان في النهاية :

^{٢٦٠} مجلة فوكاس — الإجهاد النفسي : لا أحد يسلم من شروره — نقلًا عن السفير — ٩٨/١/١٥

”إن الأتمتة في شكلها النهائي، تشكل محاولة لممارسة السلطة، لا على العملية الميكانيكية نفسها، بل على الكائن البشري، الذي كان في ما مضى يوجهها. وذلك بتحويله من عامل فاعل، إلى عامل منفعل، وبخذه تمام في النهاية“^{٢٦١}.

”والعلامة الفارقة لحضارتنا المعاصرة هي الخوف. وكيف لا نخاف ؟ ونحن محكومون بالخوف من الخيارات الحضارية القادمة عبر البحار، والتي يتصدرها خيار شمشون برؤوسه النووية التي تربو على مائتي رأس نووي“^{٢٦٢}.

يلاحظ، أن الخوف ليس متأسلاً في الوضع الراهن في الأوضاع الاجتماعية والسياسية، وفي معطيات التقدم التكنولوجي فقط، بل هو متجذر أيضاً في مجموعة من المدارس الفلسفية التي انتشرت في القرون الأخيرة :

”يتجاوز الكوجيتو عند "سارتر" موضوع المعرفة، ليطاول الحياة بكاملها. فيتكلم على القلق والكآبة اللذين يثيران إلى عدم رضى الذات عن الواقع الذي توجد فيه“^{٢٦٣}.

ويتجاوز هذا الحد، ليتجذر في شعور الإنسان بعجزه عن الإطلاق، وممارسة سلطته بشكل مطلق عند بعض الفلاسفة :

”لا يطابق — ولا يمكن أن يطابق — التناهي الإنساني واللاتناهي الإلهي؛ الأمر الذي يجعل المصير الإنساني مصيراً درامياً، يقوم على نقیضة الوعي، أو

^{٢٦١} لويس مفورد — أسطورة الآلة ، بتاغون القوة — ٣٣٧

^{٢٦٢} تركي علي الربيعو (باحث سوري) — حضارة الخوف علامة فارقة في عصر التقدم التكنولوجي — السفير

٩٧/١/١٠

^{٢٦٣} د. وفاء شعبان — ديكارت والفلسفة الفرنسية — السفير — ٩٦/٥/٣١

الرعي الشقي. والمصير الدرامي هو القدر الأنطولوجي للإنسان والجماعات".^{٢٦٤}

وهناك من يرى الخوف المفجع والعيش في القلق شرطاً أساسياً لقيمة الاختبار :

"من المقومات الأساسية للتجربة الدينية الناجحة، أن يجهل המתحن جهلاً تاماً النهاية التي ستسفر عنها تجربته، إن كانت هذه النهاية لصالحه أم لم تكن. فلو شك "إبراهيم" لحظة واحدة، أنه سيدبح كبشاً عوضاً عن "إسحق"، لما كانت محنته تجربة، بل كانت مهزلة... بعبارة أخرى : من شروط التجربة الناجحة أن يعتقد المتحن اعتقاداً راسخاً لا يتطرق إليه الشك، بأن تجربته ستسفر عن خاتمة مفجعة، وكم عندئذ ستكون فرحته عظيمة، عندما يكتشف أنها أسفرت عن نهاية سعيدة"^{٢٦٥}.

الرجاء :

إذا كان الخوف نتيجة قطعية لابتلاء الإنسان بمخاطر الدهر، لكن الحاجة الماسة إلى الرجاء لدفع هذا الخوف، هي أيضاً مترسخة في فطرته، ونابعة من عمق ضميره. لأنه من المستحيل العيش بدون بارقة أمل، وطفيف رجاء، وجذبة أمنية تمهد طريق الفرد في مواجهة الأخطار. ولأن فقدان الأمل بما يتلاءم مع طبيعة الفرد يقوده تلقائياً نحو الانتحار، والخلاص من النفس.

^{٢٦٤} د. جميل قاسم — العلمانية : المختلف والمؤتلف

^{٢٦٥} صادق جلال العظم — نقد الفكر الديني — ٧٧٠

تأويل :

فلا بد إذن (لتحقيق الرجاء) من أمن يستقرّ في النفس، و"إيمان" يطمئن القلب. هذه حقيقة يعيش بها الإنسان. ومن لا يعترف بها فهو "كافر"، أي سائر وكاتم لواقع أصيل في نفسه، وإليكم ثنائية : الإيمان/الكفر.

٢٩ — الإيمان/الكفر

الإيمان :

الإيمان : "تصديق قلبي بما وجب الإيمان به. وهو عقيدة تملأ النفس بمعرفة الله وطاعته في دينه".^{٢٦٦}

"إن الإيمان لغة : هو التصديق. وهو على وزن "إفعال" من الأمن، بمعنى سكون النفس واطمئنانها لعدم وجود سبب الخوف. فحقيقة قوله "أمن به" : أذعن به، وسكنت نفسه، واطمأنت بقبوله. فيؤول "الباء" في الحقيقة إلى السبي، وهو تارة يتعدى بالباء كما في قوله تعالى : ((آمنّا بما أنزلت))^{٢٦٧}، وأخرى باللام كقوله سبحانه : ((وما أنت بمؤمن لنا))^{٢٦٨} وقوله تعالى : ((فأمن له لوط))^{٢٦٩}.

^{٢٦٦} إمام الأزهر الراحل الشيخ جاد الحق علي جاد الحق — مجلة الأزهر رقم ٤٦٠١ — ١٩٩٥ نقلاً عن

الثقافة الإسلامية ٧٤ — ١٩٩٧

^{٢٦٧} آل عمران : الآية ٥٣

^{٢٦٨} يوسف ، الآية ١٧

^{٢٦٩} العنكبوت ، الآية ٢٦

فإذا كان الإيمان بمعنى التصديق لغة، فهل يكفي التصديق لساناً فقط، أو جناناً فقط، أو لا يكفي هذا ولا ذلك، بل يشترط الجمع؟ الظاهر من الكتاب العزيز هو الأخير. فالإيمان بمقتضى الآيات عبارة عن التصديق بالقلب، الظاهر باللسان، أو ما يقوم مقامه، و لا يكفي واحد منهما وحده.

أما عدم كفاية التصديق القلبي، فلقوله تعالى : ((وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً))^{٢٧٠}، وقوله سبحانه : ((فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به))^{٢٧١}، فأثبت لليهود المعرفة، وفي الوقت نفسه الكفر. وهذا يعرب عن أن الاستيقان النفساني، لا بدّ به من مظهر كالإقرار باللسان، أو الكتابة، أو الإشارة كما في الأخيرس".^{٢٧٢}

الكفر :

والكفر أن يجحد الإنسان شيئاً مما أوجب الله الإيمان به، بعد إبلاغه إليه وقيام الحجة عليه. وقد شاع الكفر في مقابلة الإيمان، لأن الكفر فيه ستر الحق بمعنى إخفائه وطمس معالمه".^{٢٧٣}

وثمة محاولة لتسمية هذا العصر بعصر سيطرة الكفر وانهيار الأديان والإيديولوجيات :

^{٢٧٠} النمل : الآية ١٤

^{٢٧١} البقرة : الآية ٨٩

^{٢٧٢} جعفر السبحاني — بحوث في الملل والنحل — ٣ / ٨٣

^{٢٧٣} الشيخ جاد الحق علي جاد الحق — مجلة الأزهر رقم ٤٦٠١ — ١٩٩٥ نقلاً عن الثقافة الإسلامية ٧٤ —

"هذا العصر، تم الاتفاق على وصفه بأنه عصر انهيار الإيديولوجيات... النظرية التيموسية على طريقة فوكوياما... انتصار عصري لفكرة ذببية الإنسان، وتأكيد لتأويل غرائزي عن الطبيعة".^{٢٧٤}

"لا شك أن الدعاة من المثقفين الملتزمين بتغيير العالم، هم الآن في مأزق: ثمة عجز فاضح عن التغيير. بل ثمة عودة دائمة إلى الوراء على صعيد المطالب والشعارات؛ الأمر الذي أدى إلى تصّدد النظريات الشاملة، وانهيار المشاريع الإيديولوجية بتحرير البشر وخلاصهم".^{٢٧٥}

تأويل:

الحياة طريق يسلكه الناس، وهي جزء من حيوية تحرك العالم نحو الأمام. لا شيء راكداً أو جامداً في الدنيا. الذرات الصغيرة، كما المجرات الكبيرة، تجري وتسير دوماً في أفلاكها.

كل متحرك يمشي في الطريق المؤدي إلى غايته، فقد اهتدى لكماله، كما أن كل سالك انحرف عن مسيره فقد ضلّ عن طريقه.

المؤمن المعترف بأحقية الواقع أولاً، والساعي في تحصيله ثانياً، يضمن لنفسه الهداية. والكافر الرافض لكمال الوجود أولاً، والمتمرد عن متطلباته ثانياً، هو برأي المؤمن يغوص في أجواء الضلالة.

فلندرس معاً ثنائية: الهداية/الضلالة.

^{٢٧٤} مطاع صفدي — مقدمة كتاب نهاية التاريخ لفوكوياما

^{٢٧٥} علي حرب — من الكتاب المفتوح إلى فتح الإمكانيات — السفر ٩٨/٣/١٩

الهداية :

التصديق القلبي المسمى بالإيمان ينبثق من قناعة الشخص بصحة وحقانية الطريق الذي اختاره لنفسه، قناعة تفرض عليه التزاماً بمقتضيات هذا الإيمان، كما تفرض عليه الوقوف بوجه كل ما لا ينسجم مع مبادئه ومعتقداته. وقد يؤدي هذه الفكرة إلى أن يخصص الإنسان لنفسه وطائفته كل الحق:

"إذا كان الكفر بمعنى التستر على الحقيقة وكتمان الحق، فهذا ما لا يرتضيه غير المؤمنين. ومن الطبيعي أن يدافع كل تيار عن الحق الذي ترتسم به أيديولوجيته، ويدافع عن حقه في الأفكار والأسس التي يتخذها أساساً لرؤيته الكونية، ولنظام قيمه ومعايير الفردية والاجتماعية"^{٢٧٦}.

الضلالة :

وقد دأب بعض الفرق الإسلامية، أن تحتكر الإيمان كله لنفسها، وتكفر المذاهب الإسلامية الأخرى، فكيف بالنسبة لسائر الأديان والجماعات! مقولة "الفرقة الناجية"، انطلقت من رواية رآها "أصحاب الصحاح والمسانيد والملل والنحل عن النبي الأكرم (ص)، أنه قال : "إن أمي تفترق على ثلاث وسبعين فرقة".

وقد اشتهر هذا الحديث بين المتكلمين وغيرهم حتى الشعراء والأدباء، وهناك من لا يعتقد بصحة الحديث، منهم : ابن حزم ، في كتابه : "الفصل في الأهواء

^{٢٧٦} علي حرب — محاكمة غارودي أو نهاية المثقف النخبوي — السفير — ٩٨/١/٢١

والمثلل". قال : ذكرُوا حديثاً عن رسول الله (ص)، "أن القدرية والمرجئة مجوس هذه الأمة" وحديثاً آخر : "تفترق هذه الأمة على بضع وسبعين فرقة، كلها في النار حاشا واحدة فهي في الجنة". (ثم قال:) هذان حديثان لا يصحان أصلاً من طريق الأسناد، وما كان هكذا، فليس حجة عند من يقول بخير الواحد، فكيف من لا يقول به^{٢٧٧}.

والذي يجبر ضعف السند، هو تضافر نقله واستفاضة روايته في كتب الفريقين : الشيعة والسنة بأسانيد مختلفة، ربما تجلب الاعتماد، وتوجب ثقة الإنسان به.

وقد رواه من الشيعة "الصدوق" في خصاله في باب السبعين وما فوق^{٢٧٨}. و"العلامة المجلسي" في بحاره^{٢٧٩}، ولعل هذا المقدار من النقل يكفي في صحة الاحتجاج بالحديث^{٢٨٠}.

من الذين انطلقوا من هذا المبدأ، واحتكروا الإيمان لطائفتهم : "الغزالي"، الذي جاهد المعارضة من المعتزلة أو الخوارج أو الشيعة... واستعمل هذا الحديث وبعض الزيادات، مثل: "قل لنا يا رسول الله، ما هي" ؟ قال : "هي ما أنا عليه أنا وأصحابي من أهل السنة"...

هكذا، أصبح "الغزالي" هو" المسؤول عن هذا الطابع الأحادي الطرف في الثقافة العربية، التي تعطي للحاكم كل شيء، ولا تعطي للمحكوم أي شيء".^{٢٨١}

^{٢٧٧} ابن حزم — الفصل في الأهواء والمثلل ج ١ ص ٢٤٨

^{٢٧٨} الصدوق — الخصال ج ٢ ص ٥٨٤ أبواب السبعين وما فوق ، الحديث العاشر والحادي عشر

^{٢٧٩} العلامة المجلسي — بحار الأنوار — ٢٨ / ص ٢ — ٣٦

^{٢٨٠} جعفر السبحاني — بحوث في المثلل والنحل ١ / ٢٣

ثم إن الهداية والضلالة كلتيهما مستندتان إلى الله في النص القرآني. وكيف
يفسر انتساب الضلالة إلى الله، دون أن يقتضي جبراً وتسييراً؟ يجيب العلامة
الطباطبائي :

"إن الله سبحانه خلق الإنسان على فطرة سليمة، ركز فيها معرفة ربوبيته،
وألمها فجورها وتقواها. هذه هداية فطرية أولية. ثم أيدها بالدعوة الدينية التي
قام بها أنبيأؤه ورسله.

ثم إن الإنسان، لو جرى على سلامة فطرته، واشتاق إلى المعرفة والعمل
الصالح، هداه الله، فاهتدى العبد للإيمان عن هدايته تعالى. وأما جريه على
سلامة الفطرة، فلو سمي اهتداء فإنما هو اعتداء متفرع على السلامة الفطرية لو
سميت هداية.

ولو انخرق الإنسان عن صراط الفطرة بسوء اختياره، وجهل مقام ربه،
وأخلد إلى الأرض واتبع الهوى وعاند الحق، فهو ضلال منه غير مسبوق
بإضلال من الله — وحاشاه سبحانه —، لكنه يستعقب إضلاله عن الطريق
بجازاة، وتثبيته على ما هو عليه بقطع الرحمة منه وسلب التوفيق عنه. وهذا
إضلال مسبوق بضلالة من نفسه بسوء اختياره وإزاعة له عن زيغ منه.^{٢٨٢}

^{٢٨١} د. حسن حنفي — رئيس الجمعية الفلسفية في مصر — في محاضرة بعنوان : النهضة العربية ... في معهد
اللغة والحضارة في باريس — مجلة النور — ٧٩ — كانون الأول ٩٧

^{٢٨٢} العلامة الطباطبائي — الميزان — ١٢ / ٥٢

تأويل:

الهداية التكوينية هي الإطار لكل القواعد والنظم التي تجري فيها وعلى ضوءها حركة العالم ونظام الكون. لكن الهداية التي تسمى بالتشريعية، تتزامن مع خيارات الإنسان، والمواقف التي يتخذها بملاءمته .

وهل يمكن للإنسان — هذا الكائن الاجتماعي — الذي يأخذ الكثير من أساليب حياته، وأنماط فكره وآرائه من الآخرين، أن يمارس حريته، ويأخذ قراره ؟ أم أنه مضطر لتطبيق ما يملأ له من قرارات المجتمع ؟
المطلوب إذن، إلقاء الضوء على ثنائية : **الفرد/المجتمع** :

٣١ — : **الفرد/المجتمع**

الفرد

المفكر الفرنسي "إدغار موران"، يرى في الفردانية مفخرة للحضارة الغربية. لكنه يعترف بأنّ : "كل ما شكّل يوماً الوجه المضيء للحضارة الغربية، يدير لنا اليوم وجهه المعتم الآخر. فالفردية التي كانت أحد انجازات الحضارة الغربية، تترافق اليوم مع ظواهر التشظي والوحدة والأنوثة المركزية وتداعي شبكات التضامن".^{٢٨٣}

^{٢٨٣} عفيف عثمان — الفكر الغربي أمام العولة — السفير — ٩٨/١/٢٨

المجتمع :

أصحاب هذا الرأي، ينطلقون من مقولة أصالة الجماعة وليس الأفراد، ويعتقدون أن النوابع، "كما يرى "مونتسكيو"، آثار ونتائج لقضايا أوسع مجالاً وأطول زماناً.

و"هيجل"، يرى بأنهم لم يخلقوا التاريخ، بل هم كالقوابل... كذا "الشهيد المطهري: هو يرى بالنوابع علائم وليس عوامل".^{٢٨٤}

بناءً على هذه النظرية، طرح "إميل دوركايم" في كتاباته، فكرة أن الوظيفة التي تطبق على المجتمعات الإنسانية، تقوم على المماثلة بين الحياة الاجتماعية والحياة العضوية. وانطلاقاً من هذا المفهوم، تصور "رادكليف براون"، أنه كما أن للجسم الإنساني بناءً أو تركيباً متكاملًا، فإن المجتمع أيضاً له تركيب أو بناء اجتماعي، يتكون من "الأفراد الذين يرتبطون بعضهم ببعض، وكل واحد منهم متماسك مع الآخر، عن طريق علاقات اجتماعية مقررّة"^{٢٨٥}.

إلى هذا الرأي أيضاً يميل "باشلار" :

"ليس الذهن العلمي الباشلاري فردياً، وإن شمل تكوينه كل فرد على حدة. بل هو في الدرجة الأولى اجتماعي. وحتى يصبح الكلام على ثقافة علمية ممكناً، يجب نقل قيم العلم إلى المجتمع بكامله وربط الفرد به. بمعنى آخر، يجب الانتقال إلى البيئانية. فالتخلي عن العزلة الفردية، وتجاوز العائق الفردي شرط لبناء الثقافة العلمية في المجتمع... وباختصار : يحتاج (الإنسان أفكر) إلى (الأنس تفكر) النقدي..."

^{٢٨٤} فرح موسى — خيارات الأمة وضرورات الأنظمة عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين — ٣٠٤

^{٢٨٥} د. حسين فهم — قصة الأنثروبولوجيا — ١٦٧

وتشبه هذه العلاقة البيئذاتية في المجتمع، علاقة المعلم والتلميذ في المدرسة. ويعارض بها "باشلار" علاقة السيد والعبد في الجدل الهيفلي، التي ليست سوى صراع من أجل الحياة والانتصار والاحتراف وبلوغ الحق. هي بينعلانية تتحقق بالتعلم، فيخضع الذهن للنظام، ويتجاوز الحالة الطبيعية".^{٢٨٦}

بين المثقفين العرب، يرى "الجابري"، أن وهم (الفردية) هي اعتقاد المرء، أن حقيقة وجوده محصورة في فرديته، وأن كل ما عداه أجنبي عنه لا يعنيه. إنما يعمل هذا الوهم على تخريب وتمزيق الرابطة الجماعية... أما وهم (الخيار الشخصي)، فإنه يرتبط بالأول، ويكمله أنه باسم الحرية يكرس الترة الأنانية، ويعمل على طمس الروح الجماعية، سواء أكانت على صورة الوعي الطبقي أو الوعي القومي أو الشعور الإنساني".^{٢٨٧}

تأويل:

التيار المدافع عن أصالة الفرد، بين المفكرين والفلاسفة والمتكلمين ومنظري علم الاجتماع، يصر على هذا المبدأ، بوصفه حجة مقنعة لحرية الفرد، واختياره في اتجاهاته ونزعاته الفردية والاجتماعية.

معنى ذلك، أن التأكيد على أصالة المجتمع، يساوي خضوع الفرد أمام الإرادة الاجتماعية، واستسلامه لقراراتها، واستهلاكه في كيانها. هل الفرد مختار؟ أم مسير؟ نعالج هذا الموضوع في ثنائية: الاختيار/الجزر.

^{٢٨٦} د. وفاء شعبان — قراءة في كتاب ديديه جيل بعنوان: باشلار والثقافة العلمية — السفر — ٩٦/٥/١٠

^{٢٨٧} محمد عابد الجابري — عشر أطروحات حول العملة والهوية الثقافية — السفر — ٩٧/١٢/٢٤

التفويض :

التفويض عند البعض يعني الاختيار. والاختيار حسب المتكلمين ملازم للقدرة. و"لقد عرفوا القدرة بأنها عبارة عن كون الفاعل إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، ومعنى ذلك أنه لا بد من أن يكون الفاعل عالماً بمقدوره، فلا تتحقق الإرادة ما لم يكن الفاعل عالماً بفعله، فالأفعال الطبيعية الصادرة عن الفواعل العادمة للشعور لا يصح تسميتها قدرة على تلك الأفعال، لأن المقدور ما صدر عن علم وإرادة"^{٢٨٨}.

إن فكرة الجبر المتشائمة، لا تنسجم مع طبيعة الكثيرين، الذين يرون فيها قتلاً لكل دواعي الأمل، وقمعاً لمسؤولية الإنسان، في توجيه نفسه ومجتمعه وبيئته نحو الخير والسعادة.

فالإنسان المكتوف اليدين، سواء بين يدي الإرادة السماوية، أو أمام النواميس الطبيعية، يستقبل ما قدّر له بملء التشاؤم. إذا سيق إلى الجنة، لا يرى فضلاً لخير لم يفعله بإرادته، كمن يصلي صلاة، والبندقية المصوبة نحوه تجبره على تأدية الصلاة. وإذا سيق إلى جهنم، لا يعرف لماذا يجب أن يعاقب بما لم يرتكبه هو، وليس ذنبه : ((فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه))^{٢٨٩}. وليس هكذا، فالإنسان إنسان بحجم إرادته، وعلى قدر حريته.

^{٢٨٨} تعليقات حاتم إسماعيل على : "بينات" للمؤلف

^{٢٨٩} البقرة ٢ / ١٧٣

هذا المعسكر، يتسع لشرائح مختلفة من العلمانيين، وعلى رأسهم مدرسة الوجودية المتمثلة بـ "جان بول سارتر الفرنسي" في الفلسفة الغربية، وبعض المتكلمين المسلمين، الذين يؤمنون بعدل الله، وباستحالة تكليف ما لا يطاق. ويشمل الشيعة والمعتزلة بين المذاهب الكلامية الإسلامية، اللتين عرّفتا بـ "العدلية". لأنهما ركزتا على وجوب العدل على الله لإثبات اختيار الإنسان وحرية، وإن نشب خلاف بينهما في أمر التفويض، وسندرسه في الرقم (١٠٩) إن شاء الله.

الجزء:

أما الذين ألغوا إرادة الإنسان بكاملها (بين الفلاسفة)، فبرروا موقفهم بأن ما يسمى بالفعل الاختياري هو نتيجة ضرورية لمقدمات ليست اختيارية.

فالمقدمات، سواء منها الرغبات والميول الكامنة في غرائز الإنسان، التي طبعت الفطرة الإنسانية بها، والأفكار والمعلومات التي تتوافد على الإنسان في تعامله مع الخارج، كلها غير اختيارية. والنتيجة التي تنطلق منها وترجم عنه بسلوك الإنسان، لا بد أن تصبح ضرورية حتى تظهر. و"الشيء ما لم يجب لم يوجد". فأين الإنسان من الاختيار؟ كل ما يصدر منه : إما بفعل الوراثة وخصائص الجينات والكروموزومات، وإما بالتأثر من البيئة والتقاليد والقيم السائدة في المجتمع.

تشمل جبهة الجبرين طيفا واسعا من الموحدين المؤمنين بالقضاء والقدر، وأن الله يعلم ماذا سيفعل الإنسان. بل هو الذي يخطط له، فيعز من يشاء،

ويذل من يشاء، ويؤتي الملك من يشاء، ويترع الملك ممن يشاء. ولا مؤثر في الوجود إلا الله.

وتشمل أيضا : الماديين، الذين يؤمنون بنظام الأسباب والمسببات، وأن كل ما يجري في هذا العالم، بما فيه أفعال الإنسان، يتبع نظاما محتوما نابعا من الخصائص الذاتية للمادة وحركتها. كل مسير في نظام الكون، ومنه الإنسان فردا ومجتمعاً. إن تاريخ تطور المجتمع الإنساني محكوم بالاحتمية وبالسنن القطعية، كتنازع البقاء واستمرار الأقوى.

الاعتقاد بالجبر عند بعض الإسلاميين ارتكز على ضرورة وجود القوى الشريرة للاحتفاظ بنظام العالم، وأنه لا بد من وجود قوى طابعها الشر، لتعمل على زرع الفتنة والفساد، وتوسوس في صدور الناس امتثالاً لأمر الله !

هذه صورة ارتسمها البعض عن إبليس، واضطلعه بالشر دون أي خيار :

"كان إبليس خاضعا في أحواله واختياره وطرده ولعنه وتسويقه، إلى أحكام الإرادة الإلهية، ولأمر قضائه الذي لا يرد. كان مجبورا بحكمته ومقهورا بمشيئته، بدليل قوله تعالى : ((إنا كل شيء خلقناه بقدر))^{٢٩٠}... ونظر الإمام المقدسي إلى مصير إبليس (في كتاب تفليس) فقال (عن إبليس) : (فسواء أسجد أو لم أسجد وعبدت أو لم أعبد فلا بد من الرجوع إلى سابقة الأقدار، فإنك خلقتني من نار. فلا بد من العود إلى النار: ((منها خلقناكم وفيها نعيدكم))^{٢٩١} و... خلقتني كما شاء، وأوجدني كما شاء، واستعملني فيما شاء، وقدّر علي ما شاء

^{٢٩٠} القمر ٤٩

^{٢٩١} المقدسي في كتاب تفليس ص ٢٣ — نقلا عن صادق جلال العظم — نقد الفكر الديني — ٧٤

فلم أطق إن أشاء إلا ما شاء. فما تجاوزت ما شاء، ولا فعلت غير ما شاء، ولو شاء لردني إلى ما شاء، وهداني بما شاء، ولكنه شاء، فكنت كما شاء".^{٢٩٢}

تأويل :

في أجواء الإيمان بالله، وفي ثقافة الشرائع السماوية، لا يمكن حل معضلة الجبر/التفويض، إلا في ضوء دراسة الإرادة الإلهية، كلامياً وفلسفياً، ليتبين أنه هل تشمل هذه الإرادة أفعال الإنسان الاختيارية ؟ أم أن الله فوض أمر الإنسان إليه ؟ وإذا شملت، فهل يمكن التمرد عنها ؟ أم لا ؟ الإجابة السلبية عن السؤال الأول، قد تتنافى مع إطلاق القدرة الإلهية، كما أن الرد بالإيجاب عن السؤال الثاني تؤدي إلى نفس النتيجة. ولكن لا شك هناك حالات تمرد وعصيان، يعترف بها كل الكتب السماوية.

وقد دفعت محاولة الخروج من هذا المأزق بالعض إلى التفريق بين الإرادة والأمر عند الله، نعالجها في ثنائية الطلب/الإرادة.

٣٣ — الطلب/الإرادة

الأمر :

اضطر بعض العلماء المسلمين، أن يميزوا بين الأمر الإلهي (أو الطلب) وبين المشيئة أو الإرادة الإلهية. فالأمر بطبيعة الحال إما يطاع وينفذ، وإما يعصى ويخالف. وللمأمور الخيار في ذلك.

^{٢٩٢} المنبع السابق — ٧٨

الإرادة :

أما المشيئة الإلهية، فلا تنطبق عليها مثل هذه الاعتبارات. لأنها بطبيعتها لا ترد. وكل ما تتعلق به المشيئة الإلهية واقع بالضرورة.

و"هل هنالك تلازم بين إرادته تعالى وبين طلبه، فما يأمر به يحبه، وما ينهي عنه لا يريد؟ أم لا؟ وبعبارة أخرى : هل ما يطلبه الباري تعالى من تكاليف، هي ليست من إرادته في شيء؟ وبالتالي فهو لا يريد لها؟ أم الأمر على خلاف ذلك؟

فعلى الأول، توجب المغايرة بين طلبه سبحانه وبين إرادته. وهو مذهب "أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري"، إذ قال بأنه سبحانه يأمر بما يكره، وينهي عما أحب. وقد أُلجأ إلى ذلك إقامته لمذهب الجبر بإلغاء اختيار الإنسان أفعاله، وتقريره أن الله تعالى خلق الاختيار في الإنسان بنحو الكسب. ففعل الإنسان مخلوق لله تعالى، مقارن لاختيار الإنسان له، من غير أن تكون له القدرة في ذلك الاختيار، ولا في مقارنة الفعل له. ولعله أراد بقوله **للكسب**، أن يصحح الثواب والعقاب، فكان كمن استجار بالنار من المرضاء. وعلى أية حال، فقد أستدل الرجل على مذهبه بالنحو التالي :

١ — إنه سبحانه لما طلب الإيمان من الكافر، فإن كان قد أراده، فلا بد من وقوعه. لكن الواقع خلافه، فلا بد أنه سبحانه لم يردّه، وإن طلبه. إذ ليس طلبه من إرادته في شيء، وإلا لزم غلبة إرادة الكافر لإرادته تعالى.

٢ — إنه سبحانه يعلم أن العاصي المتمرد لن يؤمن بحال، ومع ذلك فقد طلب منه الإيمان. فلا بد أنه طلبه وهو لا يريدّه. إذ كيف يريد ما يعلم سلفاً

بإستحالته ؟ فتبين إذن الغيرية بين الطلب والإرادة. وبموجب هذه الغيرية لم يعد التكليف أمرا ملزما على العبد الإتيان به، وإنما هو نوع من التفضل. وبذلك لا مانع من أن يكلف سبحانه بغير المقدور. أما ترتيبه سبحانه المثوبة للمطيع والعقوبة للعاصي، فقد فسرها بأنه سبحانه يجوز عليه إثابة أشقى الأشقياء ومعاقبة أتقى الأتقياء".^{٢٩٣}

لكن القول بالمغايرة بين الإرادة والأمر، لا يقف عند الله وصفاته في دراسات المتكلمين، بل يشمل الإنسان أيضا :

"الجانب الثاني للمسألة تتعلق بالإرادة الإنسانية، من جهة كونها عين الطلب أم الغيرية هي المتحققة. فلقد رأى "الأشعري" أن الإرادة التي هي من مبادئ الفعل الإنساني تتحقق جبرا وقهرا في النفس... ولما كانت طريقته تثبت الجبر الأفعالي، وتقطع الاختيار الإنساني، فلقد سلك علماء الإمامية في ردها مسالك، منها مسلك المحقق المرحوم "النائيني" — أعلى الله مقامه —^{٢٩٤} الذي قال بوجود أمر وراء الإرادة، هو المناط في اختيارية الفعل الإنساني، وقد سماه بالطلب، وعليه فالإرادة غير الطلب".^{٢٩٥}

تأويل:

إن أطروحة الانفصال بين الأمر والإرادة تفيد أن الفرد حر في إطار الأمر، يمارس خياراته في مساحة الأوامر والنواهي الإلهية التي تقبل التمرد والعصيان.

^{٢٩٣} محمد رضا محمد — تعليق على رسالة الطلب والإرادة للإمام الخميني — ٢٥

^{٢٩٤} آية الله العظمى محمد حسين الغروي النائيني — فوائد الأصول ص ١٣٠ وما بعد

^{٢٩٥} محمد رضا محمد — تعليق على رسالة الطلب والإرادة للإمام الخميني — ٢٦

لكنه عبد خاضع للإرادة الإلهية التي لا تتحمل أية معارضة, لكونها تكوينية نافذة في جوهر الأشياء كلها.

إذن, لا بد من دراسة ثنائية : الحرية/العبودية.

٣٤ - الحرية/العبودية

الحرية :

"الوجوديون, هم فلاسفة الحرية الذاتية. وأصلها في الكوجيتو كفعل حر يتأكد بالشك. والشك سلب, والسلب قرار قبول أو رفض يعني اختيار أي حرية... ويتجاوز الكوجيتو عند سارتر, فيتكلم على...إرادة الحرية المطلقة لديها في الاختيار بين الممكنات المطروحات أمامها...

ومنذ الستينات, انقلب التفكير الفرنسي على فلسفات الوعي, ونشأت مواقف تلغي دور الذات الفاعلة, التي تخلق الدلالات والمعاني, وتعلن موت الإنسان (ميشيل فوكو) لتأكيد خضوعه للإكراهات المقيدة لحيته. وانتسبت هذه المواقف إلى البنيوية, التي أحلت البنية مكان الذات, واللاوعي مكان الوعي. والبنية هي مجموع علاقات تضبط الفكر والسلوك وتفقد الأنا إرادته بإخضاعه لسلطانها...

لم يفارق الفكر الفرنسي أصله, وبقيت همومه مركزة على حرية الإنسان وأفعاله وإمكانياته في ضوء الأنا أفكر ومناهج التفكير".^{٢٩٦}

^{٢٩٦} د. وفاء شعبان — ديكارت والفلسفة الفرنسية — السفير — ٩٦/٥/٣١

العبودية :

لا شك أن العبودية لله هي الهدف الأسمى عند شرايع السماء. والسعادة الكاملة تكمن في الخضوع المطلق أمام الله.

"يشكل السجود، الرمز الخارجي والتعبير الجسدي عن العلاقة الحقيقية القائمة بين المخلوق والخالق في الإسلام، إنه إشارة إلى أن العبد قد سلم أمره تسليماً كلياً ومطلقاً إلى ربه، وخضع خضوعاً تاماً بمشيئته".^{٢٩٧}

لكن العبودية تتناقض — حسب بعض المدارس الفلسفية — مع أبسط الحاجات الفطرية الإنسانية، أي الحرية :

"الدين الوضعي بالمنظور الهيجلي، هو ما يتجاوز الطبيعة ويتناقض معها. وهو ما يبدو مفروضاً على العقل من خارج، وذلك بعكس العقل العملي — بالمفهوم الكانطي. العقل يعتبر الدين أخلاقية مجردة. وإذا كان العقل العملي فاعلاً، فالعقل الوضعي يمثل حالة الانفعال، ويتضمن علاقة السيد بالعبد. فعلاقة الإله والإنسان علاقة العبودية، وليس الحرية... إذا كانت الأخلاقية حرية واستقلالية فالشرعية اتباعية وطاعة"^{٢٩٨}.

فعلى المثقف العاشق للحرية، أن ينقذ نفسه كما الآخرين من أي حصار يقيد حريته :

"إن مفهوم الحق لدى المثقف الملتزم العاشق للحرية أو المدافع عنها بعقلية البطولة أو الشهادة، قد ظهر قصوره وبانت هشاشته... ولا بد من العمل على صوغ مفهوم جديد للحرية، لا يصدر أصحابه عن دعوى احتكار الحقيقة، ولا

^{٢٩٧} صادق جلال العظم — نقد الفكر الديني — ٩٠

^{٢٩٨} د. جميل قاسم (أستاذ الجامعة اللبنانية) — العلمانية : المختلف والمتلف — السفير — ٩٦/٧/٥

يقوم على تطبيق مثالات هي مجرد هوامات... بعد كل هذه التجارب، لا نحتاج إلى أي مناضلين، يستشهدون من أجل الحرية، ولا إلى مثقفين ملتزمين، يتمرسون وراء شعاراتهم الخاوية، ومطلقاتهم الهشة، بقدر ما نحتاج إلى التحرر من أصنامنا الفكرية، والخروج من معسكراتنا الأيديولوجية".^{٢٩٩}

تأويل:

العبودية للحق المطلق — في ضمير العابدين — هي الطريق الوحيد للاقترب منه. ومن يمارس حرите الشخصية، يحاول البعد عن محضر الحق. هذا يجعلنا أمام ثنائية: القرب/البعد.

٣٥ — القرب/البعد

القرب :

"العبادة" تفيد معنى "تعبيد" الطريق، أي زفته وجعله أهلاً للعبور. وهي تشمل الفكر والعمل، لأنه: "لا عبادة كالتفكير"، الفكر العابد لله، يجب أن يتجه نحوه بالانصراف أو الابتعاد عن غيره وتعويد القلب والضمير على الاشتغال به.

ثم إن هناك مناسك وطقوس وأعمال عبادية، التي هي أشكال عملية لتحقيق هذا القرب إلى المعبود. وهي تنقسم بين واجبات وفرائض محددة، وبين

^{٢٩٩} علي حرب — محاكمة غارودي أو نهاية المثقف النخبوي — السفير — ٩٨/١/٢١

مندوبات ومستحبات لا تعد ولا تحصى، من شأنها أن يوفر إمكانية القرب من الحق في كل لحظة، وفي أي حال.

من هذا المنطلق، أي إحساس بالتححرر يعتبر "فجورا"، أو خروجاً من دائرة "حدود الله". قال تعالى: ((تلك حدود الله فلا تعتدوها))^{٣٠٠}.

البعد :

هذا الجو، قد يدفع عشاق الحرية بالخروج من "هذه الدائرة"، ورفض كل الالتزامات العقائدية. والبعض الآخر يتجاوزون عن هذا الحد، ويرفضون الاستسلام أمام أي التزام، من أي مصدر كان، بما فيها الالتزامات الاجتماعية. فنرى هنا وهناك فنانون — في جميع المجالات — يتحمسون للخروج عن المألوف، لممارسة حريتهم في الإبداع والتجديد، وفئات يتوقون للوقوف بوجه كل التقاليد والأعراف السائدة، حتى إذا كانت لها صلة بالصحة والنظافة الشخصية!

وأهم ما في هذا المجال : رفضهم للدين :

"بما أن الدين هو تجسيد لما يعجز الإنسان عن تحقيقه، فيحول له إلى إله في نوع من التشبيه والأنسنة لمطلق الإلهي (anthropomorphisme). وبما أن الإنسان ينفصل في استلابه عن ذاته، فإن عودة الذات إلى الذات تكون بالانعناق من الدين. هكذا فإن تحرير الإنسان يقوم على عدمية كل منحى ميتافيزيقي".^{٣٠١}

^{٣٠٠} البقرة ٢٢٩

^{٣٠١} د. جميل قاسم (أستاذ الجامعة اللبنانية) — العلمانية : المختلف والمؤتلف — السفير — ٩٦/٧/٥

تأويل :

السالكون في درب العبادة, لكي تقتربوا من الله لا بد أن يستحضروا — ولو إجمالاً — حقيقته في قلوبهم وضمائرهم.

لكنهم ينقسمون بين من يصفه بأوصاف, ويرى فيه مواصفات, يحاول أن يتخلق بها, مما يستلزم تشبيهها بينه وبين الله. وآخر يؤمن بأنه سمو مطلق, وعلو محض, مفر عن أي وصف وشرح. فإليكُم ثنائية : التشبيه/التزيه.

٣٦ — التشبيه/التزيه

التشبيه :

التزيه المطلق, له مخاطره على مستوى فصل علاقة العبودية بين الإنسان وبين الله الذي يعبده :

"يقولون إن العقل الإنساني قاصر عن أن يعرف طبيعة الإله, وعن أن يحيط به, وله إحاطة جزئية. إنه عاجز عن تصوره, وعن التعبير عن طبيعته. وعبر البعض عن هذا الرأي بقولهم عن الله : ((كل ما يخطر ببالك فهو خلاف ذلك)).

هل بإمكانني أن أقيم علاقة جدية بيني وبين هذا الإله الذي تتجاوز طبيعته تجاوزاً مطلقاً منطقي ومشاعري وأفكاري ومثلي وآمالي؟ ... إن وجود مثل هذا الإله وعدم وجوده سيان بالنسبة لي.

إذا كان الإله لا يوصف ولا يدرك بالنسبة للبشر، ما معنى قولنا إذا بأنه (رحيم وأنه عادل)...أليس هناك من شبه على الإطلاق بين الرحمة والعدل عندما نطلقها على الله، وبين تصورنا الإنساني لهاتين الصفتين؟".^{٢٠٢}

فلا بد من فرض تشبيه بين الصفات الكمالية البشرية وأوصاف الله، لإقامة علاقة معه.

التعريف :

لكن التشبيه أيضا، له عواقبه ومخاطره :

"(وإذ) لا سبيل إلى إدراكه إلا بالتشبيه والتمثيل... فبإمكان كل واحد أن يتصور الكائن المفقود على شاكلته، وبحسب ما يوحى الله به بخياله، فينسب إليه نسبة ما، ويخلع عليه صفة من الصفات"^{٢٠٣}.

إشكالية خلع الصفات البشرية على الله، وما يسميه البعض بأنسنة الله، نقرأها في قصيدة فارسية رائعة للشاعر العارف الإيراني "المولوي البلخي"، يتحدث فيها عن راع ساذج مؤمن، كان يفتش عن الله ليخدمه ويمشط شعره ويرتب أحذيته ! سمع موسى بنحوه فغضب عليه وهدده بالعذاب لتشبيهه المائل للكفر. لكن موسى بدوره عوقب بعتاب إلهي لطرد عبد مخلص من باب الله ورحمته الواسعة، وأمر بالاعتذار منه.

تيار "المعتزلة" يمثل دور التنزيه المطلق في الفرق الإسلامية :

^{٢٠٢} صادق جلال العظم — نقد الفكر الديني — ٤٩

^{٢٠٣} علي حرب — نقد الحقيقة — ١٢٥

"المعتزلة... في حرصها على التنزيه والتعالي الإلهي، أكدت المصير الإنساني في العالم، بتأكيدها أن الإنسان صانع قدرة، ومحور الكون الأرضي. وإصرار المعتزلة على التنزيه المطلق في علاقة اللامتناهي بالمتناهي، هو الذي جعل المستشرقين يلقبونها ببروتستانت الإسلام، وخاصة البروتستانتية الكالفينية، التي تقيم مسافة مطلقة بين التعالي الإلهي، والفكر الإنساني، بين العناية الإلهية والخلاص البشر، بواسطة العمل في الطبيعة".^{٣٠٤}

إن عواقب التشبيه، التي ليست أقل خطورة من مساوئ التنزيه، تسقط البعض في دوامة التيه والظلام :

"إننا مرغومون، إما على التشبيه وما يترتب عليه من عواقب، أو على التنزيه التام، وما يستتبع من نتائج".^{٣٠٥}

تأويل :

القائل بالتشبيه يعتقد بإمكانية العلم بالله، إذ إن الله يتصف بنفس الموصفات التي تنطلق من صميم الروح الإنسانية. في المقابل، أتباع مذهب التنزيه يستحيلون معرفة الله للإنسان. هذا ما يقود بنا إلى معالجة ثنائية : العلم/الجهل.

^{٣٠٤} د. جميل قاسم — العلمانية — المختلف والمؤتلف — السفير .

^{٣٠٥} صادق جلال العظم — نقد الفكر الديني — ٤٩

٣٧ - العلم/الجهل

العلم :

الحاجة إلى العلم تعد من أقوى الغرائز البشرية، التي تظهر لدى الإنسان منذ يرى النور، ولا تقف عند حدٍّ معين. الحواس الظاهرة والباطنة التي تشتغل بالتقاط الصور المحسوسة من الخارج والداخل، قوة الذاكرة التي تعمل لتخزين هذه المحسوسات، قوة الحدس التي تتلاعب وتتصرف في هذه المخزونات، وقوة العقل التي تعمل على تجميعها وانتزاع المفاهيم العامة منها، كلها تخدم الإنسان لاكتساب معرفة موثوقة من نفسه ومن العالم الذي يعتبر جزء منه.

حب الاستطلاع والتزوع إلى مزيد من العلم يطغى على بعض الناس، حيث يخصصون حياتهم وكل ما لديهم للمعرفة. وكثير منهم يحبون العلم لأجل العلم، وليس كوسيلة لتحقيق الأغراض الأخرى.

والرأي السائد أن العلم يخص الإنسان والحيوان لأنهما يمتلكان "النفس" التي هي حقيقة مجردة، والعلم لا يشمل الجسم والمادة :

"فما أسخف قول من حكم بأن تلك الصور الجزئية في موادها الخارجية أخيرة مراتب علمه تعالى، وتسمى المادة الكلية المشتملة عليها دفتر الوجود. وكأنه سهى ونسي ما قرأه في الكتب الحكيمة أن كل علم وإدراك فهو بضرب من التجريد عن المادة. وهذه الصور مغمورة في المادة، مشوبة بالأعدام والظلمات".^{٣٠٦}

^{٣٠٦} الملا صدرا - الأسفار الأربعة - الإلهيات

"من المعلوم أن الموجود المادي مركب من مادة وصورة. ولا يتصور حضور الشيء المادي عند نفسه في شيء منهما :

— أما المادة، فلأنها قوة محضة لا فعلية لها إلا عدم الفعلية، والعلم فعل محض لا قوة فيه. فحضوره عند المادة لا يخلو من أن تنقلب المادة فعلا أو ينقلب العلم قوة وكلاهما محال.

— وأما الصورة، فلأنها لما كانت حقيقة الاتصال القابل للأبعاد الثلاثة يعني أن فيها قابلية الانقسام والزوال، مع أن حقيقة الجسمية هي المادة لا الصورة، فحصول العلم في الصورة يعني أنه قابل للانقسام والزوال، وهو أيضا محال"^{٣٠٧}.

الجهل :

لكن، ثمة شكوك في إمكانية تحصيل العلم الصحيح. فمن جهة، نرى مدارس فلسفية وتجريبية، تمحورت على أصالة الشك، لا تسمح للشخص أن يتيقن بالقيمة النظرية لمعلوماته، وتلخص قيمة العلوم والمعارف في الجانب العملي، إذ تمكن الإنسان من السيطرة على الطبيعة واستغلال قواها وطاقاتها، ولكن تفتقر إلى القيمة النظرية، أي التأكد من تطابق نتائجها على الواقع الموجود.

ومن جهة أخرى — وخاصة في أوساط المتدينين — الذات الإلهية هي حقيقة الوجود، وهو مطلق، لا يستوعبه عقل إنسان — أي كان —. النتيجة أن المعرفة الإنسانية تقف عند الظواهر والفنومات. أما الوجود البحت، فلا سبيل إلى معرفته.

^{٣٠٧} تعليقات حاتم إسماعيل على : "بينات" للمؤلف

وبالرغم من أن "كل شيء يبدو طبيعياً، قد أستغرب مجهولاً أراه لأول مرة، فيلفت نظري، كبرنامج جديد يظهر على شاشة الكمبيوتر، ويطلعني على نتائج تدهشني من براعته ودقته، ولكن سرعان ما أتعود عليه، ويدخل في إطار حياتي اليومية الروتينية، ولا غرابة منه،

لكن لهذا العالم وجهاً آخر مليئاً بالغرابة والدهشة، يكفي أن أبحر وأتقدم بخطوة واحدة، وأتجاوز واجهة شيء ما، لأتسلل في عمق العالم، حتى أستغرب من أي شيء يحمل في طياته واجهته الطبيعية سلسلة لا تنهاى من الرموز والأسرار، يصعب على اثنين منا (إن لم أقل من المستحيل) أن تتفق في تفسيرها. تشتت الطرق وتشعب المدارس في الإجابة إلى أسهل الأسئلة التي تدور في الذهن^{٣٠٨}.

تأويل:

التجربة المستمرة وتلقي الصور والمعلومات والتعقل والتفكير فيها، تفتح أمام الإنسان آفاقاً واسعة من زوايا الكون، وتفيقه وتسبب له صحوه لما يجري في نظام الوجود.

لكن الإحساس بالعجز عن تلقي المعرفة الحقيقية تسبب محوً للمعارف ونسياناً لقيمة المعلومات الصورية التي يكتسبها الإنسان. هذا الواقع، يجعلنا أمام ثنائية، هي ثنائية الصحو/المحو، فلندرسها في الخطوة التالية.

^{٣٠٨} محمد خاقاني (المؤلف) — بينات — المقدمة

الصحو :

المفاهيم التي تستقر عندنا عبر التقاط الصور من العالم الخارج والداخل، أو تلك التي تعبر عن الصفات النفسية والأفعال الصادرة من النفس، تؤلف شبكة متماسكة ترتبط في كيان الأنا والشخصية الفردية : أنا أرى، أنا ألمس، أنا أخاف، أنا أحب، أنا أمشي ... وكأنها قطرات تجري في نهر الأناية وتتوحد ببعضها. الموطن الذي يستوعب هذه المفاهيم، ونسميه "الذهن"، يعتبر إطاراً لشخصية كل واحد منا، ومراة تتجلى فيها كيان أي فرد منا، ويميزنا عن الآخرين، به نحتفظ بتشخصاتنا، ونحدد مواقفنا في التعامل مع الآخرين. هذا هو وعينا لأنفسنا، ووصحوتنا أمام العالم.

المحو :

لكن "الذهن"، ليس كل الشخصية الإنسانية. فهناك الكثير من الزاوايا التي تختبئ في النفس، ولا تطفو على السطح، وتظهر في واجهة-الذهن، وقد تكون هذه المناطق المبطنة أوسع بكثير من تلك التي نتبته لها، أو أكثر فاعلية في انتماءاتنا ونزعاتنا، وبما أنها ليست مستحضرة في الذاكرة وغائبة عن الذهن، يمكننا تسميتها بالحو (مقابل الصحو) أو اللاوعي (مقابل الوعي) :

"منذ الستينات، انقلب التفكير الفرنسي على فلسفات الوعي، ونشأت مواقف تلغي دور الذات الفاعلة، التي تخلق الدلالات والمعاني، وتعلن موت الإنسان (ميشيل فوكو) لتأكيد خضوعه للإكراهات المقيدة لحريته. وانتسبت

هذه المواقف إلى البنيوية، التي أحلت البنية مكان الذات، واللاوعي مكان الوعي".^{٣٠٩}

تأويل :

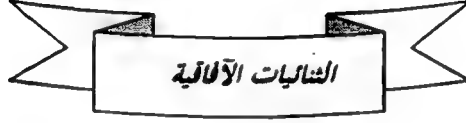
الوعي هو العنصر المميز لأنانية الشخص، والمحدد لموقفه تجاه الآخر. بالتالي، هو الكفيل بإقامة النسب والاعتبارات بيننا وبين الآخرين. وهذا يساوي : النسبية التي تتحقق في شبكة النسب والعلاقات.

لكن اللاوعي لا يستحضر في الحدود والأطر، ولا يتقوّل بقوالب الأفراد. ويتجاوز عن هذه الخطوط يمكن اعتباره "مطلقاً"، يقابل "النسي".

إلاّ لاج (الصحو/الخو)، في (المطلق/النسي) ننتظر، ريثما ننتهي من دراسة قائمة الثنائيات الأنفسية والقرآنية، ثم نولج جميعها في الثنائيات العامة، التي نبدأها بـ "المطلق/النسي".

^{٣٠٩} د. وفاء شعبان — ديكرات والفلسفة الفرنسية — السفر — ٩٦/٥/٣١

الفصل الثاني:



٣٩ — المادة/الطاقة
٤٠ — القبض/البسط
٤١ — الاتصال/الانفصال
٤٢ — الثابت/السيال
٤٣ — القدم/الحدوث
٤٤ — المادي/المجرد
٤٥ — الدنيا/الآخرة
٤٦ — الغيب/الشهادة
٤٧ — الحياة/الموت
٤٨ — الخير/الشر
٤٩ — الجنة/النار
٥٠ — الرحمة/الغضب
٥١ — الحق/الباطل
٥٢ — النور/الظلمات
٥٣ — الوجود/العدم

المادة :

كانت الفيزياء حتى عام ١٩٠٥ قائمة على مبدأين أساسيين، هما مبدأ "حفظ المادة" ومبدأ "حفظ الطاقة"، باعتبارهما جوهرين مختلفين في عالم الطبيعة.

والمادة الفيزيائية كانت هي "الجسم" عند الفلاسفة، الذي عرفوه بأنه جوهر يمكن أن يفترض فيه أبعاد ثلاثة.

الطاقة :

وكانت عند الفيزيائيين تشمل أنواعاً مختلفة، كالطاقة الحرارية والطاقة الضوئية والطاقة الحركية والطاقة المدخّرة وغيرها.

أما الفلاسفة، فذهب معظمهم إلى عدم اعتبار الطاقة جوهرًا مستقلاً عن الجسم (المادة)، بل عرضاً من أعراضه، وبالتحديد : عرضاً سموه مقولة "أن يفعل"، لأن صدور الأفعال من الجسم صفة من مواصفات الجسم، تختلف بين جسم وآخر.

إلا أننا نرى ميلاً عند صدر المتألهين الشيرازي في ربط هذه الأفعال — "القوة" التي تحملها "المادة" الفلسفية، وهي ليست مقولة عرضية، بل هي جوهر إلى جانب جوهر "الصورة"، وهما يتشكل جوهر "الجسم".

ورغم تأكيد الفلاسفة على أن التركيب بين المادة والصورة تركيب "اتحادي" لا "انضمامي"، لكن التركيب من جوهرين يفرض قبول ثنائية حقيقية في داخل الجسم.

البحث عن المادة جرى في أبحاث أخرى فلسفية عند القدماء في ثنائية :
الجسم الكثيف/الجسم اللطيف. حيث كان المقصود بالأول المادة، والثاني
الطاقة. وقد وقع الخلاف بينهم في ثنائية : التخلخل/التكاثف، وأن الجسم،
هل هو "متخلخل". بمعنى أن الطاقة تدخل في الفراغ الواقع بين أجزاء الجسم؟ أم
أن الجسم "متكاثف"، ويمتنع دخول جسم في جسم آخر؟

وذهب بعض القدماء إلى أن أصل الطاقة هي "النار" التي اعتبروها عنصراً
من العناصر الأربعة التي تشكل عالم الطبيعة.

ولأن النار قد تكون رمزاً للطاقة باللغة الحديثة، افترض بعض العلماء
المعاصرين أن ثنائية: "التراب/النار" في القرآن ترمز إلى ثنائية : "المادة/الطاقة"،
ولذلك أولوا الثنائية القرآنية : الإنس/الجن إلى ثنائية المادة/الطاقة، لأن الإنسان
خلق من التراب، والجان خلق من النار.

وقد ناقش المفسرون احتجاج إبليس في الامتناع عن السجود لآدم بحجة أنه
من النار والنار خير من الطين، وادعى صدر المتألهين بأنه وجد أربع عشرة
مغالطة في الاستدلال الذي أقامه إبليس.

تجدر الإشارة إلى أن ثنائية الإنس/الجن تعتبر من الثنائيات الهامة في نظام
الكون، لأنهما المخلوقان الوحيدان اللذان تمتعاً بالحرية والاختيار والمسؤولية
والتكليف. وقد وصفهما الله تعالى "بالثقلين" : ((سنفرغ لكم أيها
الثقلان))^{٣١٠}. ولكن، لا مجال هنا للخوض فيها.

^{٣١٠} الرحمن ٣١ — راجع تفسير القرطبي، وابن كثير وسائر التفاسير

تأويل :

"التخلخل" نوع من الانبساط على مستوى الجسم وخاصة "الجسم اللطيف" أو الطاقة. وفي المقابل، "التكاثف" يمتني على الانقباض بين أجزاء الجسم. وهذا يتطلب دراسة ثنائية : القبض/البسط.

٤٠ - القبض/البسط

القبض :

المستجدات العلمية في علم النجوم، أدت إلى الاعتقاد بأن الطبيعة التي تحتضننا، كانت قبل ما يقارب ١٥ مليار سنة متمركزة في نواة مركزية ثقيلة للغاية، ومنقبضة ومتماسكة للغاية ومختلفة عن الوضع الراهن في كثير من ميزاتنا، منها : أنها لم تكن بعد في زمان محدد ولا مكان محدد.

البسط :

لكن انفجاراً عظيماً سُمّوه (big bell) حصل، ولأسباب غير معلومة، وتوسعت أبعاد الكون الحديث، وامتدت في مساحات الزمان والمكان. ونحن الآن، وبعد مرور ١٥ مليار سنة من الانفجار العظيم الذي كان بمثابة الانطلاقة الأولى لظهور الطبيعة، مازلنا نشاهد مواصلة هذا الانبساط في مجرات تبعد عنا ملايين سنة ضوئية.

السؤال الذي يطرح نفسه علينا، هو مدى إمكانية انتهاء هذا التوسع في أقطار السماوات. والجواب يكمن في مدى الطاقة الجاذبية المتوفرة لدى المادة

الأولى, فإذا كانت هذه الطاقة كافية, فسيعقب هذا الانبساط انكماشاً وانقباضاً يضغط على أجزاء الكون المنتشرة في الفضاء الطلق, ويحولها للمرة أخرى إلى نقطة ثقل في الزمان والامكان, وهكذا تُطوى سجلّ السماوات والأرض في أجل مسمى. وهل هذه الطاقة الجاذبية متوفرة أم لا ؟ لا نعرف لحد الآن. (سيكون لنا تفصيل أكثر حول نظرية الانفجار العظيم والانكماش العظيم , في الثنائية رقم ٤٣ : القدم/الحدث).

تأويل :

حدث الانفجار العظيم أدى إلى انتشار أجزاء المادة الأولى وانفصاله , بعدما كانت حقيقة متصلة متمركزة في نقطة واحدة.

وهذا يعني رجوع معادلة القبض/البسط , ومعادلة : المادة/الطاقة إلى ثنائية: الاتصال/الانفصال.

من ناحية أخرى, من يعتقد بأصالة الاتصال في أجزاء الطبيعة, يرى في هيكلية هذا النظام تركيبة متماسكة منقبضة, لا مجال للتدخل فيها.

بالمقابل, من ينظر إلى العالم بعين الانفصال, يرى أنه انبسط عبر تخلل أجزائه وانفصال ذراته, طيلة حركة تمتد بامتداد الزمن, هذا الأمر يجعلنا أمام ثنائية : الانقباض/الانبساط. وهذا دليل آخر لتأويل ثنائية الانقباض/الانبساط إلى معادلة الاتصال/الانفصال.

الانفصال :

شغلت مسألة الاتصال والانفصال المدارس الفلسفية. إذ إنها، حسب الفلسفة الأرسطية، تقسم "الكم" الذي هو أحد أعراض الجوهر الجسماني إلى المتصل والمنفصل. الكم المنفصل هو العدد. وسمي علماء الرياضيات القائلين بأصالة الانفصال بـ : "العدديون" :

"العدديون يذهبون إلى إثبات الانفصال. لأن هناك طفرة بين العدد وتاليه (١، ٢، ... ٣). ولأن العدد أمّا فردي وأمّا زوجي"^{٣١١}.

نظرية أصالة العدد والانفصال، لا تبقى عند دائرة الفلسفة والرياضيات، بل تصبح رؤية كونية تفسر كل الأشياء على ضوء الانفصال :

"هذه الوجهة، هي ما أخذ بها كثير من المناطقة القدماء والمحدثين وعلماء الحاسوب وبعض البيولوجيين واللسانيين. فالجواب إما بنعم أو بلا، أو بكل شيء أو لا شيء، أو أبيض أو أسود، أو 1 أو 0. كما أن المستويات اللغوية عبارة عن وحدات مستقلة"^{٣١٢}.

الاتصال :

الكم المتصل، الذي هو النوع الثاني من أنواع الكم في الفلسفة الأرسطية، بدوره ينقسم إلى "القار"، الذي تستقر أجزائه مع بعضها في لحظة واحدة، وهو

^{٣١١} د. محمد مفتاح — التشابه والاختلاف — ٢٠

^{٣١٢} المنبع السابق

الخط (إذا كان ذا بعد واحد), والسطح (إذا كان ذا بعدين : الطول والعرض),
والحجم (إذا كان ذا ثلاثة أبعاد).

وحقيقة الاتصال في عالم الطبيعة تنمّ عن استحالة الطفرة والفراغ :
"أما الهندسة أو الكم المتصل في غير الفضاء وفي الفضاء, فليس فيه قطيعة أو
طفرة. وإنما هناك اتصال"^{٢١٣}.

الترعة الهندسية أي تأصيل الاتصال أيضاً تؤدي إلى رؤية شاملة عن العالم,
تؤمن بتماسك مراتب الوجود وأجزاء الطبيعة :

يرى "بول لاتجون" — أحد علماء الفيزياء — أن الطبيعة برمتها ترتعش
بارتعاش ذنب سمكة صغيرة في أعماق البحر, لأنذبذبة هذه الحركة لا تقف
إلا عند الخلاء, ولا خلاء في الطبيعة.

أما النوع الثاني من الكم المتصل المسمّى : "غير القار", الذي لا تستقر
أجزائه مع بعضها, فهو "الزمان", الذي يتطلب فيه حدوث كل جزء لاحق
زوال الجزء السابق. وسندرسه في ثنائية : الحركة/الثبات.

تأويل :

يتفق الفيزيائيون أن الحركة والسيلان التي نقيسها بالزمان هي حصيلة
الانفصال والانبساط الذي حصل بعد حدث الانفجار العظيم, وإذا لا معنى
للزمان قبل هذا الحدث, فلا يمكن الحديث عن أي تطور مرحلي وتدرجي عن
مرحلة ما قبل الانفجار. فتؤول ثنائية : **الاتصال/الانفصال** إلى معادلة :
الثابت/السيال.

^{٢١٣} المنبع السابق

الثابت :

الزعة السائدة في أوساط المتدينين — بشكل عام — هي تأصيل الثبات وتهميش الحركة، بإرجاع الحركات إلى عالم الغيب والله، لكون الثبات منتزعاً عن الله، بوصفه أزلياً أبدياً لا يطرأ عليه أي تغير.

هذا الاتجاه يرى ضرورياً، أن يفسر العالم على ضوء الثبات. وذلك يتم عادة

بتفسيرين:

١ — بنفي الحركة على الإطلاق، والاعتقاد بأنها مجرد صورة خاطئة عن الواقعيات الثابتة في العالم، (كالخطأ الحاصل في الذهن عند مشاهدة الرسوم المتحركة التي نراها متحركة، لكنه بالفعل تعاقب سريع لرسوم ساكنة). المفكر اليوناني "زنون" هو الذي تبنى لأول مرة هذا التفسير.

٢ — بتلخيص كل التغيرات التي تحدث في العالم في أعراض المادة، أي الكم والكيف والوضع والمكان. وهي أربعة مقولات، تجري فيها كل التغيرات المادية حسب فلسفة أرسطو والمشائين.

نلاحظ، أن هذا الرأي لا ينكر وجود الحركة، إلا أنها تؤوّل كل الأعراض المتحركة إلى جوهر ثابت، تستحيل عليه التغير. لأن فكرة تغير الجوهر المادي تعارض مع بقاء الشخصية للشيء (موضوع الحركة) من المبدأ إلى المقصد.

تستنتج الفلسفة المشائية من ثبات الجوهر المادي، أن الجوهر الثابت ليس كفيلاً بتفسير الحركات العرضية. فهذه الحركات لا تنطلق من ذات المادة، بل تملأ عليها من الغيب، ومن الإرادة الإلهية والملائكة المدبرين للأمر.

وقد يُستدل على تهميش الحركة واعتباريتها بالجهة العدمية التي نلمسها في عمق معنى الحركة :

"الحركة زوال وحدث باستمرار. والزوال عديمي.

أو أنها خروج تدريجي من القوة إلى الفعل^{٣١٤}. والقوة شيء لم يتحقق بعد. والمتحرك يحتاج إلى فاعل يخلق المرحلة اللاحقة للحركة بعد زوال المرحلة السابقة نهائياً^{٣١٥}. فإذا زالت فلا تقدر على خلق المرحلة التي تليها. والحاجة أمر عديمي أيضاً.

^{٣١٤} اكتفى المؤلف بذكر الحركة الصعودية دون الأنواع الأخرى من التولية والتوسطية لأنه يهدف إلى تزييه الوجود المطلق عن كونه طبيعة جسمانية وما نشاهده من الطبيعة الجسمانية هو الحركة الصعودية. وليان مختلف أنواع الحركة نقول : إن الحركة إما طويلة أو عرضية والطولية إما صعودية وهي السير والانتقال إلى الكمال، وحققتها التكامل الوجودي للمتحرك ويقابلها السكون وهو عدم السير إلى الكمال فالحركة وجودية والسكون عديمي، وإما نزولية وهي السير والانتقال من الكمال إلى النقص ويقابلها السكون وهو عدم النقص فهو أمر وجودي لأنه عدم العدم. والحركة التولية أمر عديمي بعكس الصعودية، فهي خروج من الفعل إلى القوة ، فتعريف الحركة بما ذكره غير شامل للتولية.

كما لا يشمل الحركة التوسطية، وذلك أن الحركة أما توسطية وهي كون الشيء بين المبدأ والمنتهي بحيث لسو فرض كونه في أي حد من حدود المسافة التي يقطعها بالحركة فهو ليس في حد قبله ولا في حد بعده ، فهو أمر بسيط فار ثابت لا تدرج فيه ولا تجدد، وإما قطعية وهي نفس الحالة المذكورة أخذ فيها نسبتها إلى الحد الذي قبلها والحد الذي بعدها ، أي لوحظ فيها قوة تبدلت فعلاً وإلى قوة لم تبدل بعد يريد المحرك أن يبدلها ، وهذه هي التي يحصل فيها التجدد والتبدل. فالحركة التوسطية ثابت لا تجدد فيه فينتقض التعريف بها.

^{٣١٥} "تعدد المحرك والمتحرك ضروري وسبب حركة المادة مبدأ ورائها " : محمد باقر الصدر — فلسفتنا — ٣٥٨. وراجع أيضاً : " نهاية الحكمة - ١٤٦.

لكن الوجود المطلق ثابت محض. ويتفرع عليه أنه أبدي باق بالبقاء المطلق، لا باستمرار وجوده في أزمنة غير متناهية، بل لأنه فوق الزمان. ولا بامتداد وجوده في أمكنة غير متناهية، بل لأنه فوق المكان^{٣١٦}.

السيال :

حسب القائلين بالحركة، تخضع الذوات المادية إلى حركة دائمة ومستمرة وفقاً لقوانين محددة...

من وجهة النظر الديالكتيكية، الطبيعة ليست حالة سكونية راکدة ثابتة، بل هي حالة من الحركة المستمرة والتغير المستمر، ومن التجديد والنمو الدائمين، حيث نجد دوماً شيئاً جديداً ينشأ ويتطور، وشيئاً آخر يموت وينحل. عبّر لينين عن أهمية الصيرورة في هذا النوع من التصور لحقيقة الواقع المادي، فقال : إن قلنا أن العالم هو مادة متحركة، أو أن العالم هو حركة مادية، لا فارق في ذلك على الإطلاق".^{٣١٧}

النتيجة التي تتوخاها الفلسفة الديالكتيكية من التركيز على ذاتية الحركة للمادة، هي تعليل الحركات والتحولات بأنها جميعاً تنطلق من ذات المادة، من غير أن يكون للغيب (الغير الموجود نهائياً) مدخلية في تحريكها .

^{٣١٦} راجع : البيئة رقم ٢٩ من "بينات"، أثر المؤلف

^{٣١٧} صادق جلال العظم — نقد الفكر الديني — ١٣٣

تأويل :

عرّف أرسطو الحركة بأنها زوال وحدوث يتعرضان على المادة باستمرار، وفي مسار الزمن. فالمقولة التي تقبل الحركة في الشيء المتحرك، تحدث شيئاً فشيئاً، وفي كل لحظة.

وكل ما تستحيل عليه الحركة، كالحقائق المجردة غير المركبة من القوة والفعل، يعتبر قديماً كالله والملائكة. أما الجوهر المادي، فرغم ثباته، لكونه مركباً من القوة والفعل حادث، يتعرض للكون والفساد. فحقيقة الثبات/السيلان، تؤول إلى ثنائية : القدم/الحادث.

٤٣ - القدم/الحادث

القدم:

"لقد كان العلماء حتى أواخر القرن التاسع عشر يعتقدون بقدم الكون وأزليته. ولذلك، كان معظمهم ملحدين، لا يعتقدون بوجود إله خالق للكون. وكانوا يقولون : إن العالم آلة تدير نفسها بنفسها، وبالتالي لا يحتاج البتة إلى سبب فوق الطبيعة لوجوده..."

الحادث :

لكن، منذ أوائل القرن العشرين، ظهر علماء أفذاذ في الرياضيات والفيزياء والفلك، أمثال "ألبرت انيشتاين" (١٨٧٩ - ١٩٥٥)، وهو عالم الرياضيات والفلك المشهور، وصاحب نظرية النسبية العامة والخاصة، و"نيازبور" (١٨٨٥)

- ١٩٦٢)، وهو فيزيائي دغركي، ومن مؤسسي علم الفيزياء في القرن العشرين... وقالوا بخلق العالم، وأن له بداية ونهاية. وبذلك خالفوا النظرية القديمة القائلة بأزلية العالم...

نتيجة لذلك، ظهرت نظرية (الانفجار العظيم) في أواسط العشرينات من القرن العشرين على يد العالم "فريدمان" أولاً، ثم العالم "لوستر"، وهي تفسّر بداية الكون... وصمدت لحد الآن، وأصبحت مسلّمة من مسلّمات علم الفلك الحديث...

نظرية "الانفجار العظيم"، تفسر بداية الكون وتقرّرها. أمّا نظرية "الانكماش العظيم"، فهي نهاية "الانفجار العظيم"، تحدث عنه "ستيفن هوكنج" في كتابه: (تاريخ موجز للزمن).

ويقول "ساندج" بإمكانية حدوث انفجار عظيم آخر بعد الانكماش العظيم، رسماً نظريته بـ "الكون المتأرجح". وقد يولّد الانفجار الجديد عالماً، يختلف عن كوننا الحالي بقوانينه ونظمه ومادته.^{٣١٨}

حسب الفلسفة الإسلامية، الحادث هو الواقع في إطار الزمان. والزمان يعتبر "من ملازمات الجسم وحاصل من حركته، وقد عرفه الفلاسفة بأنه كم متصل غير قار يعرض للجسم بتوسط الحركة، فهو إذن مقدار لأمر غير قار وهو الحركة.

وما دام الزمان لازماً للحركة، والحركة عبارة عن تجدد الأحوال فهي لازمة للتغير، وإن كان التغير أعم، لصدقه على الانتقال الدفعي دون الحركة المختصة

^{٣١٨} رجا عبد الحميد عرابي — الكون البداية والنهاية... — مجلة الثقافة الإسلامية العدد ٤٧ / ١٩٩٧

بالتغير التدريجي، فالزمان إذن لازم للموجودات عند تحقق وجودها، ومادماً قد فرضنا بداية للموجودات الماهوية فللزمان بداية لا محالة، إذ إنه قبل خلق المخلوقات لم تكن حركة، فلم يكن زمان لتلازم الحركة مع وجود الفلك.

ويؤيد هذا المعنى ما ورد عن أمير المؤمنين (ع): "سبق الأوقات كونه والعدم وجوده"، وقوله: "الذي لم يسبقه وقت ولم يتقدم عليه زمان"، وفي دعاء ليلة إحدى وعشرين من شهر رمضان: "لا إله إلا الله مدبر الأمور ومصرف الدهور".

فتصرف الدهور بيد الله تعالى، والمراد بالدهر هنا الزمان لا الدهر بالمعنى الفلسفي^{٣١٩}.

تأويل:

عندما تدخل الحركة المزيجية بين الزوال والحدوث في صميم الكائن المادي، يصبح الحدث عنواناً رئيسياً للمادة؛ بمعنى أن للجوهر المادي بداية زمنية ونهاية زمنية.

افتراض البداية والنهاية الزمنيين للطبيعة يطرح فرضيتين، لا بد من كون إحداها صحيحة، وهما:

١ — تلخيص الوجود في المادة والطبيعة. وبناءً عليه، يستلزم افتراض البداية والنهاية له أن يكون قد انطلق من العدم المحض، وينتهي أخيراً إلى العدم المحض.

^{٣١٩} تعليقات حاتم إسماعيل على: "بينات" للمؤلف

٢ — اعتبار الوجود المادي جزءاً من الوجود العام، يتبدى منه وينتهي إليه.
وهذا يعني الاعتقاد بوجود مجرد مشرف على المادة والطبيعة. وهنا تظهر أمامنا
ثنائية : المادي/المجرد.

٤٤ — المادي/المجرد

المادي :

المادية الميكانيكية التي رسم نيوتن معالمها في كتابه "المبادئ الرياضية للفلسفة
الطبيعية"، تجسدت في مقومات أساسية، من أهمها :

المكان المطلق الذي يقول عنه نيوتن : "يبقى المكان المطلق ، بطبيعته وبدون
علاقة بأي شيء خارج عنه، دوماً متشابهاً. أما المكان النسبي، فهو بعد أو
مقياس متحرك للأمكنة المطلقة، تحدده حواسنا بواسطة موضعه من الأجسام."

الزمن المطلق، ويقول نيوتن في تحديده : "ينساب الزمن المطلق، الحقيقي
والرياضي، بذاته وبطبيعته بتساوٍ وبدون علاقة بأي شيء خارج عنه. ويعرف
باسم آخر هو الدوام. أما الزمن النسبي أو الظاهري أو الشائع، فهو مقياس
محسوس وخارجي للدوام عن طريق الحركة، والزمن النسبي هو المستعمل عامة،
عوضاً عن الزمن الحقيقي مثل ساعة أو يوم أو شهر أو عام".

المادة : تتألف جميع الأشياء في الكون من ذرات مادية مفردة، بمعنى كونها
الأجزاء البسيطة التي لا تنجزاً إلى ما هو أبسط منها على الإطلاق، وكل ذرة
من هذه الذرات موجودة في نقطة معينة من المكان المطلق، وحادثة في لحظة من

لحظات الزمان المطلق، وتتصف هذه الجسيمات المادية البسيطة بالخصائص الأولية الرياضية فقط (الحجم، الكتلة، السرعة، القصور الذاتي، إلخ...)".

وبالرغم من أن المادية الميكانيكية سادت التفكير العلمي الحديث قرابة ثلاثة قرون، سيادة شبه تامة، فإن هذا لا يعني أنها لم تحابه الكثير من النقد والتجريح والتحدي من قبل فئات مختلفة من أهل الفكر والنقد. وجاءت أول موجة من النقد الموجه للصورة الكونية الميكانيكية هذه، من جهة اليمين، الذي قال إنها نظرة مادية ملحدة ومتشائمة بالنسبة للإنسان ومصيره النهائي...

ثم جاءت الضربة الحاسمة التي قضت على المادية الساكنة كصورة كونية هامة في العصر الحديث من جهة الوسط، أي من علم الفيزياء نفسه، الذي كان الدعم الأكبر للنظرة الميكانيكية والمنشأ الأصلي لها... وأدت في نهاية الأمر إلى التنازل عنها لصالح نظريات علمية جديدة أكثر شمولاً ودialeكتيكية... وجاءت نظرية أينشتاين، لتخلص الفيزياء نهائياً من تصورات الزمن المطلق والوعاء المكاني المطلق، وتبين أن المقادير المكانية والزمانية نسبية إلى مجرى أحداث العالم المادي، ومشتقة منه"^{٣٢٠}.

وهكذا قامت التيارات العلمانية في القرون الأخيرة باستغلال المستجدات العلمية في عملية "تدهير" العالم، وتلخيص الوجود في المادة التي تنازعت الآراء والمذاهب العلمية في تحديد معناها ورسم معالمها:

"العلمانية... تفيد دلالة التدهير (Secularisation)، أي الانتقال من المنظور الطائفي والميتافيزيقي للكون، إلى المنظور الزمني والتاريخي والاجتماعي"^{٣٢١}.

^{٣٢٠} صادق جلال العظم — نقد الفكر الديني — ١٢٩ — ١٤٤

^{٣٢١} د. جميل قاسم (أستاذ الجامعة اللبنانية) — العلمانية : المختلف والمؤلف — السفير — ٩٦/٧/٥

المجرد :

لكن عملية التدهير التي ظهرت مع الحداثة، تقوم على التمييز بين عالمين :
عالم الله وعالم الإنسان الذي صار يضطلع في الأزمنة الحديثة بمسؤولية خاصة في
العالم وفي التاريخ المتناهي، أمام المطلق واللامتناهي الكوني والإلهي...

"يقول ديكارت : (أنا مادة وقودها وطبيعتها الفكر. وهذا الفكر ليس
في أي حاجة إلى مكان أو إلى مادة ملموسة لكي يكون... إنّ الأنا التي تفكر،
هي مادة غير ملموسة، ولا تمت إلى الجسد بصلة. والجسد والأنا غير
متشابهين)".^{٣٢٢}

"شهد العصر الراهن انقلاباً عظيماً في تفكير الغرب، لدرجة يمكن القول
أنه أدى إلى قلب صورة العالم أمام الإنسان. نستطيع تفسير هذا الانقلاب
العظيم بناءً على ازدواجية الروح/الجسم، والمعنى/الشكل، وثنائيات أخرى (لا
نذكرها هنا، لكنها تدخل في حقل البحث شيئاً فشيئاً).

هاتان الفئتان من المصطلحات المزدوجة قد اعتقلا الإنسان وفكره
كحائطين موازين، والمشادة حول ما هو الأصيل والأساس منهما وما هو
الفرع والهامش وبلا قيمة، قسّمت الفكر الغربي إلى معسكرين متخصصين ألقى
كل واحد منهما بظلاله في برهة من التاريخ.

^{٣٢٢} ميشيل كايبل (عضو في تحرير مجلة الأزمنة المعاصرة الفرنسية) — نقد سارتر لكوجيتو ديكارت : أنا

موجود إذاً أنا أفكر — السفير — ٩٦/٥/٣١

ربما يناقش في اعتبار تاريخ الفكر الغربي منقسماً إلى هذين المعسكرين المتخاصمين، لأن التيارات الفكرية متنوعة جداً، من المستحيل في بدء الأمر تقسيمها إلى كتلتين. لكن هذه القسمة - رغم ذلك - ضرورة.

قبل الثورة العظمى التي جرى الحديث عنها، كانت الغلبة في فترة غير محددة البداية (والنهاية) للعنصر الأول: الروح هي التي تسيطر على الآخر الأقل قيمة، أي: الجسم والشكل. العنصر الأول كحقيقة غير مرئية وغير قابلة للتحديد، يحرك العنصر الثاني من وراء الستار، ويضفي عليه المعنى. والطرف السافل مقيّد يتحقق ويتعين بفضل العامل الأول.

هذه الازدواجية الحاضرة بقوة طوال تاريخ فلسفة الغرب، يعبر عنها بشائبة *الغيزياء/المتافيزيقا* في رسم العلاقة بين الله والإنسان. الحقيقة ألما ورائية تخلق الطبيعة وتدبرها، والطبيعة كتاب تستمد ألفاظه معانيها من الله^{٢٢٢}.

"والماديون يقولون: إن الفكر مجرد خاصية من خواص المخ، وليس أمراً مجرداً عن المادة. واستدلوا على ذلك بأنه قد ثبت علمياً أن الإنسان في حال التفكير تحدث تغيرات في المخ تتوجه إليه أكبر كمية من الدم، فيحتاج إلى غذاء أكثر، ويطرد المواد الفسфорورية بنسبة أكبر على عكس ما يحصل حالة النوم، وهذا إنما يدل على أن التفكير أثر من آثار المادة، فيكون مادياً لا محالة.

لكن كون الشيء مادياً يعني أن له حيزاً و مكاناً، ومن البديهي أن كون العلم مادياً يعني أن له حيزاً، فإذا كان المعلوم موجوداً خارجياً فإن مكانه في الخارج، وحصول العلم به يستلزم حلوله في الذهن حال كونه في الخارج وهو مستحيل، كما يلزمه تفكك ذاته لأن ذاته متصلة ومتحدة في الخارج فلو كانت

^{٢٢٢} من مقال لعامر قبطوري، ترجمه محمد خاقاني (المؤلف) إلى العربية بعنوان: القرآن والنظريات السيميائية.

الصور العلمية حالة في المادة لزم أن يكون المعلوم منفصلاً ومتخلخلاً في صورته الذهنية، لأن محله — وهو المخ بحسب الفرض — منفصل ومتخلخل في أعصابه ومحاله، فلا تظهر الصورة العلمية إلا على وصف محلها وهو الانفصال مع أننا نرى أن الصور العلمية في أذهاننا ليست بذلك الوصف.

والدليل الثاني أنه لاشك في أننا نتصور أشياء في غاية الكبر، ومعلوم أن حجم المخ لا يتجاوز بضعة سنتيمترات. فلو كان العلم أثراً مادياً لزم إحاطة الصغير بالكبير وهو أمر مستحيل، فلا بد إذن أن يكون الدماغ مقدمة وطريقاً إلى موجود مجرد تحمل فيه صور الأشياء لا نفسها^{٣٢٤}.

وهذا يعني أن الوجود لا يختصر في ما يسمى بالمادة، بل يشمل مرتبة أعلى تتجرد عن مواصفات المادة كالزمان والمكان والكم والوضع... وتمتاز بصفات أخرى كالحياة والقدرة والعلم.

ولعل هذا ما اقتضى حرمة فن التصوير حسب بعض المذاهب الفقهية، لأنه بمثابة تزييل الحياة إلى المادة :

"إن "الحقيقي" في التصور الإسلامي للوجود، ليس هو القريب من الحواس، وإنما ما يتجاوز كل حسية. إنه المتعالي الذي يمتلك وحده حقيقة وماهية الوجود، ومحركها الأساس (الروح). لذا، فإن وجود الصورة في الدنيا تعريف بالحياة (أي بما يملك روحاً)، ومنح الاعتبار للجامد الذي لا يمتلك أية فاعلية واقعية... إن مهمة التصوير مهمة إلهية مرتبطة بعناية الله تعالى بتنظيم الكون

^{٣٢٤} تعليقات حاتم إسماعيل على : "بينات" للمؤلف

وتشكيله... في حديث البخاري : قال رسول الله (ص) (إن أصحاب هذه الصور يوم القيامة يعذبون, فيقال لهم أحبوا ما خلقتم)^{٣٢٥}.

تأويل :

فكرة التدهير أو الإلحاد, لا تعترف بحقيقة أخرى غير الوجود المادي, أي الدنيا, وهذه تتناقض مع الرؤية الدينية التي ترى أن الدنيا أدنى مرتبة في نظام الوجود المطلق تتحرك لتصل إلى أصلها الذي يسمى : الآخرة. وإلحكم ثنائية : الدنيا/الآخرة.

٤٥ — الدنيا/الآخرة

الدنيا :

في رأي المدارس المادية, الدنيا أي النظام الواقع في إطار الزمان والمكان هي الكل أولاً وأخيراً. فهي (كما سبق) ظهرت عبر انفجار عظيم, ثم واصلت وتواصل حركتها لتتفجر مرة ثانية قد تكون نهايتها, أو بداية لعالم مماثل. وربما تكرر هذا الحدث سابقاً, ويتكرر مرات غير متناهية, حسب القائلين بنظرية "الدور والكور".

الآخرة :

أما الآخرة, فهي تقع — على رأي المؤمنين بها — على أنقاض الدنيا. الدنيا تنتهي بزلزال عظيم يدمر الكون, إذ لا بد لهذا الكون أن يتفجر وينهدم,

^{٣٢٥} فريد الزاهي (باحث مغربي) — مفارقة الصورة بين الإسلام والتاريخ الإسلامي — السفر ٩٧/١/١٠

ليتجاوز آفاقها الضيقة كفرجة تكسر قشر البيض وتنتقل إلى عالم لا يمكن مقارنة أبعاده بفضاء البيض. وحيث أن الله خلق كل هذا العالم ونزّله على أرض الطبيعة، فهكذا هو المنتهى والمرجع لكل الحركات والتحويلات. والرجوع إلى الله يقتضي الرجوع إلى المطلق، ويستلزم الخروج من آفاق الزمان والمكان، ويتطلب الاستقرار في عالم آخر يكون شأنه الخلود.

تأويل:

الإنسان، منذ أن يرى النور في الدنيا، يتعرف على ما حوالىها عبر قنوات تربطه بما يجري في الخارج. هذه القنوات أي الحواس الخمس آليات تساعد على التقاط الصور واستقرارها في الذهن. هكذا تصبح الأشياء المادية مشهودة ملموسة لنا، ولكل صورة تخصها وتميزها عن بعضها.

لكن ما يسمى بالآخرة — عند القائلين بها — هو خارج عن نطاق الزمان والمكان، وبالتالي هو غائب عن حوزة حواسنا ومشهوداتنا، مما يلزمنا دراسة ثنائية: الغيب/الشهادة.

٤٦ — الغيب/الشهادة

الشهادة:

"الشهادة هو نيل نفس الشيء وعينه، إما بحس ظاهر كما في المحسوسات، أو باطن كما في الوجدانيات، نحو العلم والإرادة والحب والبغض".^{٣٢٦}

^{٣٢٦} العلامة الطباطبائي — الميزان — ٢ / ٢٦١

الغيب :

و"الغيب خلاف الشهادة. وينطبق على ما لا يقع عليه الحس، وهو الله سبحانه وآياته الكبرى الغائبة عن حواسنا ومنها الوحي... والقرآن يؤكد على عدم القصر على الحس فقط، ويحرض على اتباع سليم العقل وخالص القلب".^{٣٢٧}

الزعة المادية ترفض الغيب مطلقاً، وتعتبرها وهماً مضللاً للجماهير. وتدعو الرأي العام إلى "أن لا تتجاهل إلى ما لا نهاية طرح القضايا الحيوية المرتبطة بالإيديولوجية الغيبية الدينية، وما يتفرع عن ذلك من مشكلات تتعلق بتضليل الجماهير، عن طريق استخدام الدين...".^{٣٢٨}

تأويل :

العالم المشهود، أي العالم المادي هو ما نرتبط به وتعامل معه طيلة الحياة. لكن الحياة لا تدوم، والموت بالمرصاد. ماذا يحدث عند الموت؟ وبعد الموت؟ أمور غائبة عنا. وما هي حقيقة الموت؟ هل هو نهاية؟ أم أنه نهاية وبداية في نفس الوقت؟ ثنائية: الحياة/الموت، تتكفل بدراسة هذا الأمر.

^{٣٢٧} العلامة الطباطبائي — الميزان — ١ / ٤٤

^{٣٢٨} صادق جلال العظم — نقد الفكر الديني — غلاف الكتاب

٤٧ - الحياة/الموت

الحياة :

الخلافاً مستمر بين الفلاسفة والمتكلمين ومتخصصي علم الحياة في تحديد المعنى الدقيق لظاهرة الحياة، نظراً لفوارق الموجودات الحية. ومع أن هناك شبه اتفاق على اعتبار القوى الثلاث : الغذائية والمنمّية والمولدة في الموجودات الحية الطبيعية، لكن مظاهر من هذه الميزات توجد في الجمادات وحتى الكواكب والنجوم :

"إن حياة النجوم تشبه دورة الحياة للكائنات الحية. فالنجم يولد عندما تتعرض "أمه" - وهي سحابة ضخمة مؤلفة من الغازات والغبار الكوني... - تتعرض للمخاض، حيث تبدأ السحابة الأم بالانكماش والتقلص، نتيجة للقوى المغناطيسية داخل السحابة الأم... وتحدث اضطرابات في داخلها، تتمكن من تحطيمها أو تجزيها إلى كتل صغيرة. ومثل هذا التحطيم - إن حدث - يؤدي إلى ولادة حشد من النجوم... والنجم يستمد حياته من حرق الأيدروجين... وعندما ينفد وقود النجم من الهيدروجين، يأخذ بالانكماش في مراحل حياته النهائية، ويتقلص وينكمش وفي فترة الاحتضار، يتمدد النجم ويحمر ويسمى عندها (عملاقاً أحمر)... ثم ينتهي بالموت".^{٣٢٩}

^{٣٢٩} رجا عبد الحميد عرابي - الكون البداية والنهاية ... - مجلة الثقافة الإسلامية العدد ٤٧ / ١٩٩٧

الموت :

لكن الموت ليس أقل حيوية ونشاطاً في العالم, لأنه يعانق الحياة دوماً, ويتربص ليصل دوره في خطف الموجودات الحية واستلاب الحياة والحركة منها: "عبر الفيلسوف والعالم الإنكليزي المعاصر "برتراند راسل" عن رأيه في تكوين الطبيعة انتهائها, في قطعة أدبية تحت عنوان (عبادة الإنسان الحر)... يشدد فيها أن النهاية الحتمية لجميع الأشياء هي الفناء والعدم. ولا أمل لكائن بعدها بشيء. إنه من السلم وإلى السلم يعود... وعندما سئل: هل يحيا الإنسان بعد الموت؟ قال: ... الاعتقاد السائد بأننا نحيا بعد الموت — يبدو لي — بدون أي مرتكز أو أساس علمي. ولا أظن أنه يتسنى لمثل هذا الاعتقاد أن ينشأ وأن ينتشر, لولا الصدى الانفعالي الذي يحدثه فينا الخوف من الموت"^{٢٢٠}.

تاويل :

إن غريزة حب البقاء، والدفاع عن الذات في مواجهة الأخطار، بلا شك أقوى غريزة تنطلق من ذات الكائن الحي. ويمكن القول بسهولة، أن سائر الغرائز والميول الطبيعية والنفسية آليات ووسائل لتحقيق البقاء واستمرار الحياة. فالاحتفاظ بالحياة وصيانة الذات هو الخير مطلقاً، وبالتالي كل صدمة تصيب الكائن الحي، وتعرض حياته للخطر فهو الشر مطلقاً. إذن، على بساط الحياة/الموت، تظهر ثنائية أخرى، هي: الخير/الشر.

^{٢٢٠} صادق جلال العظم — نقد الفكر الديني — ١٨

الخير :

"الخير" - بشكل عام - يطلق على كل أمر ملائم مع اتجاه الإنسان وميوله الأساسية التي ترسم له الخطوط العريضة لحياته وأهدافه. وهو عنوان يشمل الحسنات الأخلاقية، والقيم التي يفضل الفرد - مبدئياً - أن يعامل بها مع الآخرين، ويتوقع من الآخرين أن يتعاملوا معه على أساسها.

هذه القيم الراسخة في نفس الإنسان، تملي عليه أن يحترمها، إما بتطبيقها في العمل وعلى الأرض، وإن لم يمكن تطبيقها في المفترقات التي تتنازع فيها هذه القيم بعضها البعض، تحتفظ بقوتها على المستوى النظري (على الأقل)، حيث نرى أن أكثر الأفراد ظلماً وعدواناً في حق الناس، يررب ممارساته بعناوين متناغمة مع الخير والعدالة، كالحرية الفردية والخصخصة والضرورات المرحلية ...و

الشر :

لكن بعض المفكرين لا يقتنعون بالمحافظة على القيم والأخلاقيات على المستوى النظري، ويعدها شعارات خاوية ومضللة. الدراسة الميدانية لسلوك المجتمع الإنساني، خاصة في المجالات الاقتصادية والسياسية والعسكرية الدولية، تقنعهم بسلطة الشر وجنود الشيطان في الكتلة البشرية :

"سلبية الإنسان تصبح مبررة في بيان التيموسية الجديد الذي أصدره "فوكوياما" في كتابه الموسوم بـ (نهاية التاريخ والإنسان الأخير)، حيث التيموسية شعور بالحماسة، كما وصفها سقراط واستعارها فوكوياما، وتدفع

بالإنسان الأخير إلى بناء مجده الحضاري على حساب الآخر، جاعلة من إنسان ما بعد التاريخ ذئباً على حساب إنسان ما قبل التاريخ، وتجعل من نهاية التاريخ شاهداً على ذنبية الإنسان...^{٣٣١}

ويرى "هربرت ماكيوز" في كتابه (الإنسان ذو البعد الواحد ص ٣٧)، أن الحقوق والحريات التي كانت بمثابة عوامل أساسية في المراحل الأولى من المجتمع الصناعي، تقل أهميتها وحبوبتها في مرحلة أكثر تقدماً، وتفرغ من مضمونها التقليدي ...

يقول فوكوياما : إن حضارة الاستهلاك في الغرب، تقود الناس يومياً إلى الموافقة مع أنفسهم، وذلك بالكذب على أنفسهم.

في هذه الأجواء، لا يوجد أي معيار للتمييز بين الخير والشر :

"الشر، هو كل ما لا يسير سيراً حسناً في الدول الرأسمالية وفي الليبرالية".^{٣٣٢}

ويتغلب على الإنسان عنصر الشر، ويكون قائله إبليس، الذي يجري ببساطة في عروقه:

"كل إنسان يكرر في النهاية شبهة اللعين الأول (إبليس)، أي يحمل في باطنه بذور المعصية... ولكل واحد شيطانه، والأخرى القول كل واحد يتردد بين إلهه وشيطانه... وقال النبي لاثنين من الصحابة : "إن الشيطان يجري في أحدكما مجرى لحمه ودمه"، رواه الماوردي".^{٣٣٣}

^{٣٣١} تركي علي الربيعوا (باحث سوري) — حضارة الخرف علامة فارقة في عصر التقدم التكنولوجي — السفير — ٩٧/١/١٠

^{٣٣٢} جاك دريدا — أطيف ماركس — ١٣٦

^{٣٣٣} علي حرب — نقد الحقيقة — ٤٦

تأويل :

إذا كانت القوى والتيارات تنقسم في الدنيا بين جنود الخير وجنود الشر، حيث تتحمل الفئة الأولى المشاكل والمصائب للدفاع عن القيم إلى حد التضحية والفداء، وتعمل الفئة الثانية على بث الفساد وزرع الفتنة والفجور لتحقيق مكاسبها، فلا بد من الفصل بينهما في ساحة العدالة الإلهية التي تنجلي في الآخرة. هذا الفصل يقتضي ثنائية : الجنة/النار.

٤٩ - الجنة/النار

الجنة :

الأديان السماوية وفي طليعتها الإسلام، تصر على كون الحياة الدنيا مرحلة مؤقتة يتم فيها اختبار البشر الذين هم أصحاب المسؤولية الكبرى في العالم، وحاملوا الأمانة الإلهية بين كل الخلائق.

هذه الديانات، تبشر الإنسان بأجر عظيم، ونعمة إلهية خالدة تنجسد في جنة الخلد، إذا عمل على تحقيق الخير والصلاح في الدنيا.

الجنة الموعودة تعتبر نتاجاً حقيقياً، وتجسداً لما عمل به الإنسان، تقدم له النعم الإلهية واللذات الحقيقية وهي على مراتب مختلفة باختلاف درجة المؤمنين والصلحين.

النار :

لكن الأديان السماوية لا تكتفي بالتبشير، بل تنذر الفرد بالسقوط في
هاوية النار، إذا أساء بحريته واستغلها في بث الشر والفساد.

وقد خصصت للقرآن سور وآيات كثيرة في تشخيص وترسيم معالم النار
(كما الجنة)، وعذاب الحريق الذي لا يكتفي بإحراق جلود المعذبين، بل أنها
تنطلق من الذات، و((تطلع على الأئمة))^{٣٣٤}.

تاويل :

الجنة مظهر للرحمة الإلهية، التي أراد الله أن يعمها على جميع ما خلقها. لكن
الطاغي على أحكامه، والخارج عن طريقه، لم يرد بذاته أن يتعم بهذه الرحمة
الواسعة، فلا يحصد بالنتيجة غير الغضب والانتقام الذي يتمظهر في لهيب النار.
فالجنة والنار تمثلان ثنائية أخروية، هي ثنائية : الرحمة/الغضب.

٥٠ - الرحمة/الغضب

الرحمة :

الذات الأحدية الإلهية - حسب الرؤية العرفانية - تتجلى في صفاته
الكمالية الذاتية ثم الفعلية، وهي بدورها مصدر لبزوغ الأفعال وتزل العوالم
منها.

^{٣٣٤} الهمة ٧

وتعتبر صفة "الرحمة"، الأوسع والأشمل بين الصفات الفعلية، تحتوي في طياتها على كثير من أسماء الله وصفاته. فالخلق والإحياء والرزق والجود والإنعام والإحسان واللطف والإكرام... كلها مظاهر لرحمته الواسعة التي تشمل كل مراتب الوجود.

الغضب :

لكن الرحمة الإلهية المتجسدة في الجنة، محرّمة على جبهة الكفر والنفاق، وأصحاب البغي والضلال، الذين يشملهم غضب ونقمة ومكر وإضلال، تسلب عنهم طاقاتهم، وتخيب آمالهم وتذلّم سيئاتهم.

ما يجدر ذكره، أن الرحمة صفة فعلية تصدر عن الله تعالى، وتترل على مراتب الملك والملوكوت. والغضب أيضاً، ليس صفة انفعالية كما في الإنسان، لأنه تعالى لا يفعل بغيره ولا يتأثر بشيء آخر، بل هو النتيجة الطبيعية التي تتحقق بسوء اختيار الفرد وانحرافه عن الطريق الذي كان يجب أن يسلكه.

تأويل :

الجنة مظهر للرحمة الإلهية وأجر مخلد ونعيم ثابت. والنبات لمن يسلك طريق الحق، لكن النار بوصفها مظهراً للغضب الإلهي، وحيث أن مهمتها هي الإحراق المتواصل، والتبديل المستمر^{٢٣٥}، فهي مآل من لا ثبات لهم، وهم جبهة الباطل، مما يدعونا إلى دراسة ثنائية : الحق/الباطل.

^{٢٣٥} وعليه قوله تعالى : ((كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها)). النساء ٥٦

الحق :

الحق لغة يقابل الباطل، ويطلق على الأمر المقضي الذي لا مفر منه، وعلى العدل وعلى المال والملك. ويطلق كثيراً على الموجود الثابت^{٣٣٦}، وأحياناً كثيرة على الصحيح مقابل الخطأ. ويطلق في المصطلح القانوني على الامتيازات التي يتمتع بها الفرد أو المجتمع أو الدولة أو الله، فيقال : الحقوق والواجبات، بمعنى ما لك وما عليك.

ويمكن أن يجمع الكل المعنى الذي يحدده بأنه : الواقع الثابت. فهو حينئذ يقابل الباطل، وهو الأمر المقضي الذي لا مفر منه وهو العدل، وهو أيضاً ثابت لا يتغير باختلاف الأنظار والأهواء، وفي ذات الوقت يخلق لبعض الأطراف ميزات قانونية تسمى بالحقوق، ويفرض عليهم مسؤوليات خاصة تعرف بالواجبات. ولعله بهذا المعنى العام كان اسماً من أسماء الله تعالى، قال الله عز وجل: ((ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق))^{٣٣٧}.

الباطل :

قال الراغب : "الباطل نقيض الحق، وهو ما لا ثبات له"^{٣٣٨}. وإذا كانا متناقضين، "فهما لا يلتقيان"^{٣٣٩}.

^{٣٣٦} أقرب الموارد ١ / ٢١٥.

^{٣٣٧} الأنعام ٦٢

^{٣٣٨} الميزان ١١ / ٣٣٣

^{٣٣٩} سماحة القائد الإمام الخامنه اى — كيهان العربي — ٩٨/١/٦

والحق والباطل يتصف بهما أولاً الاعتقاد، ثم غيره بعناية ما... والفعل يكون حقاً، إذا وقع على ما قدر له من الغاية... كشرب الدواء للصحة مثلاً... ويكون باطلاً، إذا لم يقع على ما قدر عليه من الغاية".^{٣٤٠}

وقد تحدثنا عن نظرة القائلين بتخصيص الحق في فرقة واحدة وشمول البطلان لسائر الفرق، في إطار مقولة "الفرقة الناجية"، التي يدعونها بعض المثقفين، أن تتحرر منه ومن "إمبريالية المعنى الأحادي لكي نتعامل مع المسألة بطريقة مختلفة، نتجاوز لغة العجز المتبادل، نحو لغة الخلق والتحول المتواصل"^{٣٤١}. ونعالجه — بعونه تعالى — في جولة الإخراج.

تأويل:

الحق — لغة واصطلاحاً — يدل على الثبات، والباطل لا ثبات له. ثم إن للوصول إلى الحق طريقاً، لا بد من سلوكه. والاهتداء إليه بحاجة إلى *النور*. لكن ستار الكفر والضلال يمنع أصحاب الباطل عن تلقي هذا النور، فهم ((في ظلمات لا يبصرون))^{٣٤٢}. إذن، ثنائية *الحق/الباطل* تصب في ثنائية: *النور/الظلمات*.

^{٣٤٠} الميزان ١١ / ٣٣٥

^{٣٤١} علي حرب — محاكمة غارودي أو نهاية المنقف النخبوي — السفير — ٩٨/١/٢١

^{٣٤٢} البقرة ١٧

النور :

النور هو الظاهر لذاته والمظهر لغيره. هكذا عرّف النور في الفلسفة الإسلامية.

والنور يحتل موقعاً مميزاً في الرؤية العرفانية والفلسفية عند الإسلاميين. يتبين في سورة "النور" في القرآن : "أن الله تعالى نوراً عاماً تستنير به السماوات والأرض , فتظهر به في الوجود, بعدما لم تكن ظاهرة فيه. فمن البين أن ظهور شيء بشيء يستدعي كون المظهر ظاهراً بنفسه. والظاهر بذاته المظهر لغيره هو النور. فهو تعالى نور يظهر السماوات والأرض بإشراقه عليها, كما أن الأنوار الحسية تظهر الأجسام الكثيفة للحس بإشراقها عليها. غير أن ظهور الأشياء بالنور الإلهي عين وجودها, وظهور الأجسام الكثيفة بالأنوار الحسية غير أصل وجودها.

ونوراً خاصاً يستنير به المؤمنون, ويهتدون إليه بأعمالهم الصالحة, وهو نور المعرفة الذي يستنير به قلوبهم وأبصارهم فيهتدون به إلى سعادتهم الخالدة... ومثل تعالى هذا النور بمصباح في زجاجة في مشكاة يشعل من زيت في نهاية الصفاء, فتألق الزجاجة كأنها كوكب دري فتزيد نورا على نور"^{٣٤٣}.

الظلمات :

الناس عادة يتصورون أنهم يشعرون بالظلام كما يشعرون بالنور. فالنهار عندهم ساحة لتشعشع النور وأضواء الشمس, أما الليل فهو الفترة التي يخيم

^{٣٤٣} العلامة الطباطبائي - الميزان - ١٥ / ١٣٠

الظلام على الأرض. ويرى الفيزيائيون، أن الأصل في الطبيعة هو الظلام. والنور خلاف الأصل. بمعنى أنه يجب أن يدخل في الفضاء ويحل محل الظلام.

ولكن منطقياً، الظلمة تقابل النور تقابل تناقض. فالنور هو الأصل الذي يمكن اتصافه بأوصاف وجودية وخصائص مادية كالحركة والانكسار وكونه مصدراً لانبثاق ألوان غير متناهية تظهر في عملية تجزئة النور وانكساره. وهو ما خصّ نفسه جانباً هاماً من الدراسات الفيزيائية والآراء العلمية في تحقيق هوية النور، وهل أنه ذرة ؟ أم موج ؟ أم ذرة تتموج في الفضاء ؟

أما الظلمة فلا تتصف بأية من هذه الأوصاف، ولا جرم لها، فليست إلا تعبيراً عن الفضاء الفارغ من النور.

تأويل :

تبين أن الفارق الأساس بين النور والظلمة هو كون النور وجودياً، والظلمة أمراً عديمياً. فهل أن العالم يتركب من وجود وعدم ؟ وإذا كان العدم مجرد مفهوم مختلق، من أين إذن تحقق هذا المفهوم؟ لنلق نظرة على ثنائية : الوجود/العدم.

٥٣ - الوجود/العدم

الوجود :

"مفهوم الوجود بديهي معقول بنفس ذاته، لا يحتاج فيه إلى توسيط شيء آخر، فلا معرف له من حد أو رسم، لوجوب كون المعرف أجلى وأظهر

من المعرف" ^{٣٤٤}. و"لا يسعنا أن نرتاب في أن هناك وجوداً، ولا أن ننكر الواقعية مطلقاً، إلا أن نكابر الحق فننكره، أو نبدي الشك فيه. وإن يكن شيء من ذلك فإنما هو في اللفظ فحسب" ^{٣٤٥}.

هذا، ومن أحكام الوجود الإنجائية في الفلسفة الإسلامية، أن مفهوم الوجود مشترك معنوي، يحمل على موضوعاته بمعنى واحد، وأن مفهومه زائد على الماهية عارض لها، وأنه أصيل والماهية اعتبارية، وأنه حقيقة واحدة مشككة.

العدم :

العدم نقيض الوجود، ولا شيئية له، إذ هو بطلان محض لا ثبوت له، فالثبوت والنفي في معنى الوجود والعدم. ولا تمايز في الأعدام، لأن التمايز فرع الثبوت والشيئية، ولا ثبوت ولا شيئية في العدم.

هذا، ومن أحكامه أنه لا يخبر عنه، لأنه بطلان محض، وإنما عن شيء بشيء، ويستحيل إعادته. وقد عد ابن سينا امتناع إعادة المعدوم ضرورياً وهو من الفطريات، لقضاء الفطرة ببطلان شيئية المعدوم، فلا يتصف بالإعادة. وعمدة ما دعا المتكلمين إلى القول بجواز الإعادة، زعمهم أن المعاد، وهو مما نطق به الشرائع الحقة من قبيل إعادة المعدوم. ويردّه بأن الموت نوع استكمال، لا انعدام وزوال ^{٣٤٦}

^{٣٤٤} العلامة الطباطبائي — بداية الحكمة — ١١

^{٣٤٥} العلامة الطباطبائي — نهاية الحكمة — ٤

^{٣٤٦} العلامة الطباطبائي — بداية الحكمة — ٢٥

تأويل :

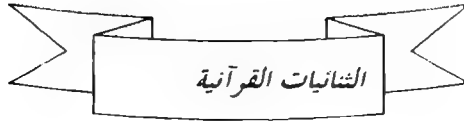
الصفات التي نسبت إلى العدم — وكلها سلبية بالطبع — كعدم التمايز وعدم العلية، ترتبط بالعدم المطلق.

ولكن : ربما يتميز عدم من عدم، بإضافة الوهم إياه إلى الملكات وأقسام الوجود، فيتميز بذلك عدم من عدم، كعدم البصر وعدم السمع، وعدم زيد وعدم عمرو^{٣٤٧}.

اعتبار العدم النسبي مقابل العدم المطلق كاعتبار الوجود النسبي مقابل المطلق، يتطلب دراسة ثنائية: **المطلق/ النسبي**، التي نؤجلها إلى بداية الفصل الرابع، حيث تؤول فيه قوائم الثنائيات الثقافية والمعرفية والشعورية والآفاقية والقرآنية كلها إلى **"الثنائيات العامة"** بدءاً من الإطلاق والنسبية. ونباشر في الفصل القادم بالثنائيات القرآنية.

^{٣٤٧} المنبع السابق — ٢٦

الفصل الثالث:



٥٤ - النص/الاجتهاد

٥٥ - قدم القرآن/حدوث القرآن

٥٦ - العموم/الخصوص

٥٧ - التفسير/التأويل

٥٨ - المحكم/المتشابه

٥٩ - القرآن/الفرقان

النص :

التمسك بالنص مقابل الاجتهاد يمتني على قاعدتين :

١ — الأولى نظرية عقائدية، تؤكد على رفض الاجتهاد عند وجود نص يحدد حكم الله في الموضوع :

"يكون الاجتهاد "محرمًا" في حالتين : الأولى، أن يجتهد ليعارض نصاً، فهذا محرم، للقاعدة الأصولية المشهورة التي تقول "لا اجتهد في مقابلة النص".
والثانية : اجتهد غير المجتهدين، فإن الاجتهاد في حقهم حرام، لأنهم ماداموا ليسوا أهلاً للنظر في الأدلة الشرعية وفهم الأحكام منها، فلن يوصلهم نظرهم في الأدلة إلى حكم الله، بل سيفضي بهم الأمر إلى الضلال. ومن القواعد الشرعية المقررة، أن كل ما أدى إلى الحرام فهو حرام"^{٣٤٨}.

٢ — والثانية تاريخية ثقافية، نتجت عن ضعف البنية العلمية في أوساط أصحاب الفكر والنظر:

"لقد ضعفت همم الفقهاء في القرن الرابع الهجري، فاتهموا أنفسهم والآخرين بالتقصير والعجز عن اللحاق بالمجتهدين السابقين، على الرغم من رسوخهم في العلم والدين. ووصل بهم الأمر إلى الإفتناء بسد باب الاجتهاد وإغلاقه، مؤثرين التقليد والتقييد بالمذاهب، وعدم التجديد، والخوف من "البدعة" و"الضلال" والانحراف. قد يكون وراء هذا الموقف ادعاء الاجتهاد ممن ليسوا أهلاً له، فخشي الفقهاء من عبث هؤلاء الأذعياء وإفسادهم دين الناس

^{٣٤٨} د. نادية شريف العمري — الاجتهاد في الإسلام (أصوله، أحكامه، آفاته) — ١٢٣ و ١٢٤

بافتاوى الباطلة التي لا تقوم على علم أو فقه، فأفتوا بسد باب الاجتهاد، دفعاً لهذا الفساد، أو درءاً لإمكانية حدوائه.

ونعت "الشوكاني" فتوى سد باب الاجتهاد بأنها "ابتداع في الدين"، فقال :
إنهم أوجبوا على أنفسهم تقليد المعين، واستروحوا إلى أن باب الاجتهاد قد
أنسد، وانقطع التفضل من الله به عباده، ولقنوا العوام الذين هم مشاركون لهم
في الجهل بالمعارف العلمية، ودونوا لهم في معرفة مسائل التقليد بأنه لا اجتهاد
بعد استقرار المذاهب وانقراض أئمتهم، فضماموا إلى بدعتهم بدعة، وسادوا على
أنفسهم الجهل".^{٣٤٩}

الاجتهاد :

ولكن، نجد دوماً طيلة التاريخ الإسلامي رجالاً وأصحاب فكر، يؤمنون
بضرورة الاجتهاد باعتباره واجباً معترفاً به في الدين، ويعتبرونه أساس "الحدائثة"
في الإسلام :

"الإسلام عن طريق الاجتهاد هو أكبر دين حدثي. لأنه يعطى الفرع شرعية
الأصل. وهو يعترف بالزمان والمكان، ويعترف بالتطور، وأن إجماع كل عصر
غير ملزم للعصر القادم، وأن الاجتهاد أصل من مصادر التشريع. وهذه روح
الحدائثة".^{٣٥٠}

ومنهم من يرفض "الحدائثة" بوصفها نتاجاً غريباً، ويحل الاجتهاد محلها :

^{٣٤٩} نقلا عن المرجع السابق، ص ٢٢١.

^{٣٥٠} حوار مع المفكر المصري حسن الحنفي — السفير — ٩٦/٧/٤

"كما قال محمد إقبال : الاجتهاد هو روح الحركة في الإسلام. ونحن لدينا "الاجتهاد", وهو الذي أفضله, ولا أفضل لفظ "الحدائث". أما الحدائث الأوروبية, فقد أتت في ظروف خاصة, وفي فترة خاصة, بعد أن تمتع الغرب بالنهضة الحديثة"^{٣٠١}.

ومنهم من يرى جوهر الاجتهاد في تفضيل العقل على الشرع :
"ما هي حقيقة الاجتهاد, إن لم يكن ممارسة عقلانية ذات طابع علماني تنويري...؟ العقل هو الوارث للنبوة بعد انقطاع الوحي... الكل يجتهدون, وإذن, معرضون للوقوع في الخطأ..."

في تجربة فلاسفة الإسلام, الفلسفة تؤسس الملة والشرعية, أو يغدو العقل حاكماً على النص, بدل أن يكون محكوماً كما هو الشأن عند المعتزلة...
والاختلاف شاهد على ناسوتية الشرائع والعقائد, إلا إذا اعتقدنا مع كل فرقة, بأن مذهبها وحده هو الصحيح والمطابق للشرعية والوحي. والتسليم بذلك معناه أن يضع كل واحد نفسه في دائرة الإيمان, ويرمي بالمقابل من يخالفونه... بالبدعة والضلالة أو بالمروق والزندقة...

وحول علاقة التيارين الإسلاميين السني والشيوعي بالاجتهاد, قيل :
"إذا كان الاجتهاد قد افتتح في الدائرة السنية, فإنه قد نما وازدهر... غير أنه توقف وسدت أبوابه بعد انحصاره بالمذاهب الأربعة المعروفة في ميدان الفقه... فغلب التقليد على الرأي والاجتهاد..."

^{٣٠١} د. نادية شريف العمري — الاجتهاد في الإسلام (أصوله — أحكامه — آفاته) — ١٢٣ و ١٢٤

أما لدى الشيعة، فالأمر على العكس، إذ الاجتهاد مغلق نظرياً من حيث المبدأ. لأن الأصل عندهم هو تقليد الإمام المعلوم... وعليه، فلا اجتهاد هاهنا من حيث المبدأ... فكما أن الغيبة هي استثناء لذلك الاجتهاد، وهو استثناء... فالشيعة عارضوا الاجتهاد والرأي... ثم انقلبوا بعد ذلك، فأخذوا به وفتحوا باباً ودافعوا عنه، بل تباهوا به على الغير^{٣٥٢}.

"وهناك مذاهب و"اجتهادات"، في الاجتهادات الفقهية، على ما ذكر في عامة كتب الأصول، وحصيلتها تنتهي بنا إلى أن في المسألة ثلاثة أقوال :

القول الأول : قول المخطئة، وهم الذين يقولون : إن المجتهد يخطئ أو يصيب، ولا إثم عليه.

القول الثاني : قول المصوبة، وهم الذين يقولون : كل مجتهد مصيب، فهم يتفقون مع المخطئة في عدم تأنيب المخطئ.

القول الثالث : المؤتمّة، وهم الذين قالوا : المجتهد يخطئ أو يصيب، فهم كالـمخطئة في التقسيم، إلا أنهم قالوا : إنه آثم على خطئه^{٣٥٣}.

تلويل :

رغم أنه لا يمكن القول بأن كل من يتبنّى النص ولا يؤصّل الاجتهاد في القرآن يعتقد بقدمه، وكل من يقدّم الاجتهاد في تحليلاته للنص القرآني يعتقد بحدوثه، إلّا أن هناك ترابطاً مبطناً بين تأصيل النص والقول بقدمه، وآخر بين تأصيل الاجتهاد والقول بحدوثه.

^{٣٥٢} علي حرب — نقد الحقيقة — ٧٤ — ٦٣

^{٣٥٣} د. نادية شريف العمري — الاجتهاد في الإسلام (أصوله — أحكامه — آفاقه) — ١٤٢ و ١٦٣

فمن يرى حدوث القرآن, كأنه يراه تاريخياً قابلاً للقراءات والاجتهادات المتجددة, فالتحدد شأن كل حدث تاريخي واقع في إطار التاريخ والجغرافيا, ومن يؤمن بقدمه ويخرجه عن الزمكان, فكأنه يتره نصه القديم عن القراءات المتطورة بتطور الزمان والمكان. بناءً على هذا, ندرس ثنائية : **القدم/الحدوث (في القرآن)**, في الخطوة التالية.

٥٥ - قدم القرآن/حدوث القرآن

القدم :

"السلفيون بزعامه "أحمد بن حنبل", قالوا إن القرآن أزلي غير مخلوق. وهو قول يعني فصل القرآن عن الواقع و التاريخ.

-الحدوث :

في الاتجاه المخالف, "رأى المعتزلة أن القرآن مخلوق. وكانوا يهدفون من ذلك إلى ربط آياته بالواقع, وسيلاتها مع التاريخ. وعارضهم في ذلك الأشاعرة. وفي العصر الحالي تنور نفس الفكرة ورعا لنفس الأهداف بين فريقين, يقول أحدهما بتاريخية القرآن الكريم, بينما يقول الثاني بأزلية هذه الآيات.

فهم المسلمون الأوائل مبدأ النسخ في القرآن (وفي السنة النبوية) على أن بعض الأحكام في القرآن الكريم ليست مطلقة دائمة بل إنها نسبية ومؤقتة, وقد دعاهم هذا إلى وقف العمل ببعض الأحكام التي لم تنسخ من القرآن ولكنهم أدركوا أن واقع الحياة ومنطق الأحداث قد تجاوزها فلم يعد من الممكن تطبيقها

بعد عصر معين أو بعد واقعات بذاتها (مثل وقف أحكام زواج المتعة بأمر عمر بن الخطاب وإلغاء الرق وأحكام فك الرقبة)... إن وضع نظرية "واقعية الأحكام" يعدّ فتحاً عظيماً يدخل به العقل الإسلامي إلى مجال التحديث ويغنيه عن كثير من الجدل العظيم^{٣٥٤}.

تأويل:

القول بحدوث القرآن يقي المجال مفتوحاً لتفسير الآيات القرآنية منسجمة مع خصوص الأحداث التي جرت في عصر النزول وتوحي بتطابق الوحي مع مستجدات الزمان والمكان.

لكن عقيدة قدم القرآن تفرض على أصحابه إخراج المفاهيم القرآنية من تلك الأطر الضيقة التاريخية لتعم الأحداث التي جرت وتجري دوماً في ساحات التاريخ والجغرافيا. فلندرس ثنائية: العموم/الخصوص.

٥٦ — العموم/الخصوص

التفسير بالعموم:

"إن أسباب التنزيل هي ما يمكن أن يقال عنها — بلغة القانون المعاصرة — الأعمال التحضيرية للقانون... وهي ألزم في تفسير آيات القرآن من لزوم

^{٣٥٤} محمد سعيد العشماوي (مستشار في القضاء المصري) — أفكار من أجل تحديث النظرة إلى الإسلام —

الأعمال لتفسير النصوص... وقد بدأ تغيير المنهج الصائب في تفسير القرآن على عهد الخوارج. فهؤلاء الخوارج استعملوا آية : ((ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون))^{٣٥٥} على عموم ألفاظها، لا على خصوص أسباب تنزيلها... فأسباب تنزيل الآية تفيد أنها مقصورة على بعض اليهود في المدينة... وفي عصور الانحطاط العقلي تبني الفقه الإسلامي أسلوب الخوارج في تفسير آيات القرآن، وصاغها في قاعدة عامة تتأدى في أنه — في تفسير هذه الآية — "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب". وهذه القاعدة الخاطئة تؤدي إلى تفسير القرآن على غير ما أراد التزيل وإمالته عن معانيه الحقيقية"^{٣٥٦}.

التفسير بالخصوص :

"تفسير الآية على أسباب تنزيلها يعني ربطها بالظروف الواقعية والعناصر التاريخية التي اقتضت التزيل. أما تفسير الآية على عموم ألفاظها فيفيد فصلها عن الواقع وقطعها من التاريخ، واعتبارها أمراً مجرداً فوق الواقع ونصاً مطلقاً بعيداً عن التاريخ. والفارق بين الاتجاهين يمكن أن يقدم للإسلام وجهين مختلفين تماماً، إذ هو ليس مجرد جدال لفظي أو تنظير فلسفي، وإنما هو منهج كامل في فهم القرآن وفي تطبيقه، كما أنه مفتاح هام لفتح باب التحديث أو إغلاقه تماماً..."

^{٣٥٥} المائدة ٤٤

^{٣٥٦} المصدر السابق

فضلاً عن النتائج الخطيرة التي تنجم عن الفارق بين قاعدتي "تفسير آيات القرآن على خصوص أسباب التستريل" أو "تفسير هذه الآيات على عموم ألفاظها"، فإن الفارق بينهما ثار في الفكر الإسلامي وما زال يثور متخذاً ثوباً فلسفياً ومتشاحاً بوشاح جدلي هو : فكرة واقعية وتاريخية آيات القرآن أو أزلية وتجريد هذه الآيات.^{٣٥٧}

تأويل:

إن حصر الآيات القرآنية في خصوص أسباب التزيل ينطلق من فكرة تاريخية القرآن، وعدم تجاوز الآيات من معطيات الأحداث. لكن الاعتقاد بإخراج هذه الآيات من مجرد الأحداث التي عفا عليها الزمن، وتعميمها على كل حدث مشابه في الحاضر والمستقبل، ينطلق من فكرة عدم الاكتفاء بظواهر الآيات، والتعمق فيها لأجل النيل بمعانيها الباطنة المتحررة من قيود التاريخ والجغرافيا. وذلك بقراءة تتجاوز "التفسير"، وتعاطى مع "التأويل".

فيجب تأويل معادلة العموم/الخصوص إلى ثنائية : التفسير/التأويل.

^{٣٥٧} المصدر السابق

التفسير:

"التفسير هو بيان معاني الآيات القرآنية والكشف عن مقاصدها ومداليلها"، وهو من أقدم الاشتغالات العلمية التي تعهد من المسلمين، فقد شرع تاريخ هذا النوع من البحث والتنقيب المسمى بالتفسير من عصر نزول القرآن... وقد كانت الطبقة الأولى من مفسري المسلمين جماعة من الصحابة... وكان البحث يومئذ لا يتجاوز عن بيان ما يرتبط من الآيات بجهاها الأدبية وشأن النزول وقليل من الاستدلال بآية على آية، وكذلك قليل من التفسير بالروايات المأثورة عن النبي (ص) في القصص ومعارف المبدأ والمعاد وغيرها.

ثم استوجب شيوع البحث الكلامي... ونقل فلسفة يونان... وظهور التصوف... وبقاء جمع من الناس وهم أهل الحديث على التعبد المحض بالظواهر الدينية... أن اختلف الباحثون في التفسير في مسالكهم... ولم يبق بينهم جامع في الرأي والنظر إلا لفظ لا إله إلا الله ومحمد رسول الله (ص)، واختلفوا في معنى الأسماء والصفات والأفعال والسموات وما فيها والأرض وما عليها والقضاء والقدر والجبر والتفويض والثواب والعقاب وفي الموت وفي البرزخ والبعث والجنة والنار، وبالجملة في جميع ما تمسه الحقائق والمعارف الدينية ولو بعض المس، فتفرقوا في البحث عن معاني الآيات، وكل يتحفظ على متن ما اتخذ من المذهب والطريقة^{٣٥٨}.

^{٣٥٨} العلامة الطباطبائي — الميزان — ٢/١

تأويل :

نستعمل مصطلح "التأويلات" في مقابل المصطلح الأجنبي المعرب: "هيرمينوتيقا". والتأويلات، عبارة عن "النظر في وجوه تحصيل الفهم للنصوص"، ويرجع أصلها إلى تفاسير التوراة والإنجيل التي وضعها رجال اللاهوت المسيحي، لاسيما "البروتستانت" منهم، إذ منها تزود المفكر والمترجم الألماني "شلايماخر"^{٣٥٩}، محاولاً تأسيس صناعة تأويلية عامة، وجاء في أثره "دلتاي"^{٣٦٠} الذي اجتهد في النهوض بالمنهجية التأويلية، مقيماً لها على علم التاريخ وجاعلاً منها المنهجية الميزة للعلوم الإنسانية. ثم تولى "هيدغر" و"غادامير" من بعده وضع الأصول الانطولوجية المنهجية، مستبدلين بالهم المعرفي لسلفيهما هما وجوديا صرفاً"^{٣٦١}،^{٣٦٢}.

لكن المنهج التأويلي لم يقف عند قراءة النصوص المقدسة، بل تجاوز ذلك ليشمل دراسة كل الأشياء والأحداث الإنسانية منها والطبيعية :

"إن أحص ما يميز النظر التأويلي هو عنايته بمختلف الظواهر الإنسانية، الخطائية منها وغير الخطائية، جاعلاً منها جميعاً نصوصاً تقبل القراءة والتحليل والاستنتاج، ومقابلاً بين المنهج المناسب لهذه الظواهر الإنسانية، وهو "الفهم" وبين المنهج المناسب للظواهر الطبيعية، وهو "التفسير". بمعنى أن الأثر الإنساني يُفهم ولا يُفسر، في حين أن الأثر الطبيعي يُفسر ولا يُفهم. إلا أن التأويلات ما لبثت أن تعددت اتجاهاتها وتضاربت فيما بينها، فمنها الاتجاه

SCHLEIERMACHER, F.(1768-1834).^{٣٥٩}

DILTHEY, W. (1833 - 1911).^{٣٦٠}

RICOWUR, P.: Du texte à l'action , pp. 75-100.^{٣٦١}

د. طه عبدالرحمن — فقه الفلسفة (الفلسفة والترجمة) — ٣٨^{٣٦٢}

المعرفي والاتجاه الوجودي، ومنها الاتجاه التأملي اللغوي والاتجاه التأملي غير اللغوي، ومنها كذلك الاتجاه المتمسك بمبدأ المعنى في ذاته، والاتجاه الذي يجعل المعنى تبعاً لسياق الفهم وأسلوب الحياة".^{٣٦٣}

تأويل :

عرفنا أن التأويل هو إرجاع الظواهر القرآنية إلى حقائقها العينية التي تترفع عن هذه الظواهر المتكثرة. ولأن التأويل أكثر ما يستعمل في القرآن لإرجاع "الآيات المحكمة" إلى "الآيات المتشابهة"، وفي هذا المجال، خص القرآن الله أو الله مع الراسخين للعلم بالتأويل، فهذا يقضي بضرورة تأويل معادلة : التفسير/التأويل إلى ثنائية : المحكم/المتشابه.

٥٨ - المحكم/المتشابه

المحكم :

"مادة حكم تفيد مهنى كون الشيء بحيث يمنع ورود ما يفسده أو يعرضه أو يخلّ أمره عليه، ومنه الأحكام والتحكيم والحكم بمعنى القضاء، والحكمة بمعنى المعرفة التامة والعلم الجازم النافع، والحكمة بفتح الحاء لزام الفرس. ففي الجميع شيء من المنع والإتقان. وربما قيل : إن المادة تدل على معنى المنع مع الإصلاح"^{٣٦٤}.

^{٣٦٣} د. طه عبد الرحمن — فقه الفلسفة (الفلسفة والترجمة) — ٣٨

^{٣٦٤} العلامة الطباطبائي — الميزان — ١٧/٣

المتشابه :

"التشابه توافق أشياء مختلفة, واتحادها في بعض الأوصاف والكميات. وقد وصف الله سبحانه جميع القرآن بهذا الوصف حيث قال : ((كتاباً متشابهاً مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم))^{٣٦٥}, ^{٣٦٦}.

وقيل : إن لفظة ((المتشابه)) في ((كتاباً متشابهاً مثاني)). بمعنى (يشبه بعضه بعضاً), أي أن هذا الكتاب بأكمله هو من سنخ واحد وأن تمامه يشبه تمامه. وهذا المعنى لـ (المتشابه) هو غير (المتشابه) الذي يأتي في مقابل المحكم في قوله تعالى من سورة آل عمران : ((هو الذي أنزل إليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات))^{٣٦٧}, ^{٣٦٨}. ومردّ الاختلاف بينهما أن المحكم هو ما كان معناه واضحاً. أما المتشابه فهو ما كان ليس كذلك ويحتاج إلى التأويل والتفسير. وقال بعضهم إن هذا التأويل يخص الله تعالى باعتبار الواو في الآية الكريمة ((ولا يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا))^{٣٦٩} للاستئناف لا للعطف. وخالفهم القائلون بضرورة إمكانية فهم القرآن كله لجميع الناس كشرط لبلاغة القرآن:

"من الطبيعي أن يكون المتشابه مما يمكن معرفته, لأنه لا بد أن يقع دلالة, وإلا كان الله عابثاً بمخاطبتنا به, ومن الطبيعي أن يكون التوجيه الطبيعي لآية

^{٣٦٥} الزمر ٢٣

^{٣٦٦} العلامة الطباطبائي — الميزان — ١٧/٣

^{٣٦٧} آل عمران ٧

^{٣٦٨} العلامة الطباطبائي — الميزان ٣/٣١

^{٣٦٩} آل عمران ٧

التأويل عند "القاضي عبد الجبار على العطف لا على الاستئناف , ويكون
الراسخون في العلم يعلمون المتشابه , وهم "مع العلم بذلك يقولون آمنا به" ^{٣٧٠}.

ورغم وجود أكثر من ستة عشر رأياً حول ثنائية : **المحكم/المتشابه** في
القرآن , يذكرها العلامة الطباطبائي في تفسيره : "الميزان" ^{٣٧١} , لينقضها جميعاً
ويؤكد على نظريته القائلة بأن المتشابه هو : "أن تكون الآية مع حفظ كونها آية
دالة على معنى مريب مردد , لا من جهة اللفظ بحيث يعالجه الطرق المألوفة عند
أهل اللسان كإرجاع العام والمطلق إلى المخصص والمقيّد ونحو ذلك , بل من
جهة كون معناها غير ملائم لمعنى آية أخرى محكمة لا ريب فيه , تبين حال
المتشابهة" ^{٣٧٢} ,

إلا أن جميع هذه الآراء تشترك في اعتبار معنى "المحكم" في الآية : ((كتاب
أحكمت آياته...)) ومعنى "المتشابه" في الآية : ((كتاباً متشاهماً)), مختلفاً عن
معناها المقصود في الآية : ((منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر
متشاهات)) ^{٣٧٣} , باعتبار أن الآية الأولى تعتبر كل القرآن محكماً , والآية الثانية

^{٣٧٠} نصر حامد أبو زيد — الاتجاه العقلي في التفسير — ١٨٩

^{٣٧١} العلامة الطباطبائي — الميزان — ٣ / ٣٠

^{٣٧٢} الميزان — ٤٠ / ٣

^{٣٧٣} ((هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشاهات فأما الذين في قلوبهم
زيغ فينبغون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به
كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب)) — آل عمران ٧

تعتبر كل القرآن متشابهاً، أما الآية الثالثة فتقسم القرآن بين آيات محكمة وآيات متشابهة^{٣٧٤}.

تأويل:

الآيات المحكمة ((هن أم الكتاب))، التي تعبر عن حقيقة الكتاب وأصله. ولا شك في أن أصل الكتاب واحد، لأنه ينبثق من الذات الأحدية جل شأنها. فحقيقتها حقيقة "جمعية"، لكن الآيات المتشابهة هي التي تتوزع وتتكرر في قراءات مختلفة، بعضها صادقة لكونها مؤولة إلى أصلها، وبعضها خاطئة تجسد أهواء الذين في قلوبهم زيغ، ((فتبعضون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله)). هذا المعنى يولج معادلة: المحكم/المتشابه في ثنائية: القرآن/الفرقان.

٥٩ - القرآن/الفرقان

الفرقان:

الفرقان من أسماء القرآن يؤكد على مبدأ الانفصال والتفريق :

^{٣٧٤} "الإحكام والتشابه من الألفاظ المبينة المفاهيم في اللغة، وقد وصف بها الكتاب كما في قوله تعالى ((كتاب أحكمت آياته)) هود - ١ ، وقوله تعالى ((كتابا متشابها مثاني)) - الزمر - ٢٣ ولم يتصف بها إلا جملة الكتاب من جهة إتقانه في نظمه وبيانه ومن جهة تشابه نظمه وبيانه في البلوغ إلى غاية الإحكام والإتقان.

لكن قوله تعالى : ((هو الذي أنزل الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات)) لما اشتمل على تقسيم نفس آيات الكتاب إلى المحكمات والمتشابهات، علمنا أن المراد بالإحكام والتشابه هنا غير ما يتصف به تمام الكتاب". العلامة الطباطبائي - الميزان ٣ / ٣١

"الفرقان هو الفرق، سميّ به القرآن^{٣٧٥} لتزول آياته متفرقة أو لتمييزه الحق من الباطل. ويؤيد هذا المعنى إطلاق الفرقان في كلامه تعالى على التوراة أيضاً مع نزولها دفعة. قال الراغب في المفردات: والفرقان أبلغ من الفرق، لأنه يستعمل في الفرق بين الحق والباطل".^{٣٧٦}

و"الفرقان ما يفرق به بين الشيء أو الشيء وهو في الآية^{٣٧٧} بقرينة السياق وتفريعه على التقوى الفرقان بين الحق والباطل، سواء كان ذلك في الاعتقاد بالفرقة بين الإيمان والكفر وكل هدى وضلال، أو في العمل بالتمييز بين الطاعة والمعصية وكل ما يرضى الله أو يسخطه أو في الرأي والنظر بالفصل بين الصواب والخطأ. فإن ذلك كله مما تثمره شجرة التقوى".^{٣٧٨}

"المراد بقوله "يوم الفرقان"^{٣٧٩} يوم بدر، كما يشهد به قوله: ((يوم التقى الجمعان))^{٣٨٠}. فإن يوم بدر هو اليوم الذي فرق الله فيه الحق والباطل"^{٣٨١}.

^{٣٧٥} ((تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً)) — الفرقان / ١

^{٣٧٦} العلامة الطباطبائي — الميزان — ١٥ / ١٨٧

^{٣٧٧} قال تعالى: ((إن تقوا الله يجعل لكم فرقاناً)) الأنفال/ ٢٩

^{٣٧٨} العلامة الطباطبائي — الميزان — ٩ / ٥٤

^{٣٧٩} الأنفال — ٤١

^{٣٨٠} الأنفال — ٤١

^{٣٨١} العلامة الطباطبائي — الميزان — ٩ / ٩١

القرآن :

إذا كان "الفرقان" يعني الفرق والفصل، لكن لفظة "القرآن" تؤكد على مبدأ الجمع والوصل. يقال: قرأت الماء في الحوض، أي : جمعته فيه.

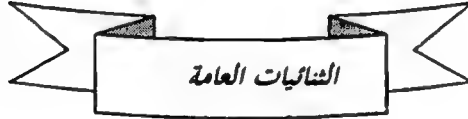
وتسمية كتاب الله "قرآناً" تعني اجتماع كل ما تبدو متفرقات: "النص النبوي القرآني ميزته الاتساع. بل أن إعجازه يكمن في كونه يتسع معناه اتساعاً يجعله يجمع المختلفات ويقبل المتعارضات. فنحن نجد في هذا النص: الناسخ والمنسوخ والظاهر والباطن والحكم والمتشابه والحقيقي والمجازي والمحمل والمفصل والعام والخاص. كذلك نجد فيه خطاب الواقعي والحلمي والحسي والمثال والشاهد والغائب والواحد والكثير والعقل والنقل والأمر والنهي والجر والاختيار والتقوى والفجور والإلهي والشيطاني. وليست المسألة مسألة تعارض أو تناقض، لأنه ليست هذه الثنائيات. معضادات إلا عند من ينظر إلى النص نظرة أحادية وحيدة الجانب مسطحة ومقفلة"^{٣٨٢}.

تأويل :

"القرآن" بما يمتلك من روح واحدة وحقيقة جمعية لا يوطر بالزمان والمكان، ويتجاوز المتغيرات. لكن "الفرقان" لكونه عين التفرق والتكسر، يتغير باختلاف المتغيرات، فيطراً عليه النسخ والتقييد والتفصيل والتخصيص، وتقيم "نسب" وروابط مع الظروف والحالات. فلا بد من ضحّ معادلة القرآن/الفرقان في ثنائية أكبر منها هي ثنائية : المطلق/النسبي.

^{٣٨٢} علي حرب — نقد الحقيقة — ١٩

الفصل الرابع:



٦٠ - المطلق/النسبي (المقيد)
٦١ - الإنسان/العالم
٦٢ - الله/الإنسان
٦٣ - الاسم/المسمى
٦٤ - الوحدة/الكثرة
٦٥ - الوجود/الماهية
٦٦ - العلة/المعلول
٦٧ - الحقيقة/الاعتبار
٦٨ - الظهر/البطن
٦٩ - العلم/العشق
٧٠ - الوجود/الكمال

المطلق :

١ - على صعيد الوجود :

"الوجود مطلق، لأن محدودية الوجود تستلزم أن يكون محاطاً بالعدم، ولا تحقق للعدم خارج الذهن، فلا حد للوجود"^{٣٨٣}.

٢ - على صعيد المعرفة الإنسانية :

القائلون بالإطلاق في تحديد المعرفة الإنسانية هم أصحاب المدرسة الواقعية التي تؤمن بالانطباق الكامل والمطلق للمعارف الصحيحة على مصاديقها. فالصدق والكذب لا يتصفان بالنسبية. القضية الواحدة إما صادقة مطلقاً أو كاذبة مطلقاً. والصدق والكذب هما الإيجاب والسلب، لا منطقة واسطة بينهما يحكم استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما.

٣ - على صعيد الطبيعة :

نظرية الإطلاق في العالم تعني عادةً افتراض صفتين غير متناهيتين له، وهما: الزمان والمكان. وكان نيوتن يصر على إطلاقهما:

"قال نيوتن في تحديد لطبيعة المكان المطلق ما يلي :

(يبقى المكان المطلق بطبيعته وبدون علاقة بأي شيء خارج عنه دوماً متشاهماً وساكناً. أما المكان النسبي فهو بعدد أو مقياس متحرك للأمكنة المطلقة تحده حواسنا بواسطة موضعه من الأجسام)^{٣٨٤}.

^{٣٨٣} محمد خاقاني (المؤلف) - بينات - البيئة رقم ٢

^{٣٨٤} The Mathematical Principles of Natural Philosophy

وتصور نيوتن المكان على أنه وعاء لا متناه توجد في ناحية من أنحائه كمية متناهية من المادة. وقال في تحديده لطبيعة الزمن المطلق ما يلي :

"ينساب الزمن المطلق الحقيقي والرياضي بذاته وبطبيعته بتساو، وبدون علاقة بأي شيء خارج عنه، ويعرف باسم آخر هو (الدوام) (Duration). أما الزمني النسبي أو الظاهري والشائع فهو مقياس محسوس وخارجي للدوام عن طريق الحركة... ومعدل الانسياب الزمان المطلق غير قابل لأي تحول أو تغيير...^{٣٨٥}"

الاقتناع بالزمان المطلق والمكان المطلق يبرر إمكانية إطلاق الطبيعة وتوسعها في أبعاد غير متناهية:

"أعلن فريق من علماء الفلك أن مراقبة الانفجارات التي حدثت في النجوم البعيدة جداً عن مجرتنا في الآونة الأخيرة أكدت أن إيقاع تمدد الكون لم يتبطأ منذ الانفجار الكبير أو (البيغ بانج)، وأن الكون مستمر في التمدد إلى ما لا نهاية... ويقدر عمر الكون ١٥ مليار سنة.^{٣٨٦}"

هذا، وللقائلين بإطلاق الطبيعة حجج، أذكر منها ما أوردتها في كتاب "بينات" :

"رغم إقامة بعض الدلائل الرياضية^{٣٨٧} على استحالة عدم تناهي الطبيعة من خلال استحالة تحقق الخط غير المتناهي، لكنني لست متأكداً من صحة هذه

^{٣٨٥} صادق جلال العظم - نقد الفكر الديني - ١٢٩ - ١٤٥

^{٣٨٦} السفر - ٩٨/١/١٠ نقلًا عن (اف ب)

^{٣٨٧} كبرهان التطبيق والبرهان السلمي . راجع : العلامة الطباطبائي - نهاية الحكمة - ٢٣٥.

الدلائل^{٣٨٨}،^{٣٨٩}. إذ يبدو أن افتراض الطبيعة الجسمانية محددة، والاعتقاد بفلك الأطلس أو فلك الأفلاك (نهاية عالم الطبيعة)، يستلزم تحقق عدم يحيط بها^{٣٩٠}.
واحتمال وجود حقائق مجردة وراء فلك الأفلاك لا تحل المشكلة^{٣٩١}، لأن هذه الحقائق (إذا كانت موجودة)، فهي مجردة عن المكان، ولا يصح افتراضها في مكان فوق الطبيعة.

^{٣٨٨} تعليقات الشيخ مصباح الزدي على نهاية الحكمة - ٢٣٦.

^{٣٨٩} إن ما أشار به إلى الشيخ مصباح الزدي في تعليقه على النهاية بقوله ولكني لست متأكداً من صحتها، مبني على مقايضة المقادير الرياضية في انقسامها وعروضها للأجسام المتناهية على العدد الذي لا يصدق إلا على الأمور المحدودة. دون اللامتناهية فإنها لا تكون معروضة للعدد بما هي لا متناهية وهو قياس مع الفارق فلا يفيد بطلان التطبيق والبرهان السلمي المذكورين، لأن المقادير الرياضية ليست لازمة للأجسام وحسب وإنما هي لازمة لمطلق الحقائق المجردة وغيرها وموطنها الوهم الذي يمكنه افتراض المجردات والتعامل معها، دون المقادير العددية. — تعليقات حاتم إسماعيل على: "بينات" للمؤلف

^{٣٩٠} بل لا يستلزم ذلك، كما ذكرنا لأن العدم نفى وسلب محض لا يصح مقايسته بالعالم الجسماني المستلزم للماهيات لأنه لا حركة مكانية للجسم في طرف العالم المفترض لتستلزم وجوداً مكانياً. (حاتم إسماعيل)
في هذه البيئة مغالطة ناشئة من الاستدلال على بطلان براهين محدودية المكان بما ثبت من عدم إمكانية تحقق العدم، وما ثبت سابقاً هو استحالة تحقق العدم المطلق أي ما يقابل الوجود المطلق بينما الحديث هنا عن العدم المكاني الذي يشكل حداً للمكان، وهو عدم خاص مضاف إلى المكان، وهذا لم يبرهن سابقاً على بطلانه، بل لا ريب في ثبوت وتحقق العدم الخاص كما اجزم بتحقيق عدم وجودي الآن في المريح مثلاً. وعليه لا يبقى دليل على إبطال ما أقيم رياضياً من براهين على استحالة تحقق الخط غير المتناهي. (إبراهيم البدوي)
أقول: العدم الذي يفترضه الناقد المعلق في نهاية عالم الطبيعة يجب أن يفترض عدماً مطلقاً، لأن هذا العدم لا يحدّه وجود مكاني آخر أو طبيعة أخرى. مع الاعتراف بأن ردّي هذا جدلي لا برهاني، وسأعرب عن موقفتي لاحقاً.

^{٣٩١} لا حاجة إلى مثل هذا الاحتمال بعد فرض وجود النهاية للعالم الجسماني، فإن السلب سلب لكل هذه الحقائق إلا حقيقة واحدة وهي محض الوجود وصرفه وهي خارجة عن محل الكلام، ولا محذور في إحاطة

فحتى الآن، يمكنني افتراض الطبيعة غير متناهية في أبعادها المكانية^{٣٩٢}.

هذا بالنسبة لإمكانية افتراض الطبيعة مطلقة في مكانها، وغير متناهية في أبعادها. أما بالنسبة إلى إمكانية افتراض كونها مطلقة في الزمان، "فهناك آراء تجريبية، تفترض بداية زمنية لعالم الطبيعة، وتحدد السنوات المتناهية التي مضت على عمر الأرض والشمس والكواكب والمجرات. وآراء أخرى كلامية، تصرّ على حدوث الطبيعة زمنياً، بحجة استحالة تعدد القدماء^{٣٩٣}.

إلا أنني أترى الآن في قبول بداية زمنية لمجموعة الطبيعة، لأنها تستلزم فرض زمن مستقل عن الطبيعة، ابتدأت الطبيعة في لحظة منها، ولا يمكنني فهم زمان مستقل عن حركة الأجرام الطبيعية^{٣٩٤}.

كما أن هناك آراء تجريبية، تؤكد على نهاية زمنية لعالم الطبيعة، وتنبأ بحدوث انفجارات ضخمة تهرّ جميع أركان الطبيعة بذراتها ومجراتها. وآراء أخرى فلسفية، تفسّر الحركة بأنها خروج الشيء من القوة إلى الفعل. فلا بد من نهاية زمنية للطبيعة، تحدث عند انتهاء قواها، وتبدّلها إلى الفعلية المحضة.

غيرها بالعدم المفترض لأنه عدم نسي وليس العدم المطلق ليلزم المحذور. — تعليقات حاتم إسماعيل على :
"بينات" للمؤلف

^{٣٩٢} أقصد بالافتراض أن البيانات السابقة لا تفرض عليّ اتخاذ موقف حاسم من تنامي الطبيعة في المكان والزمان أو عدم تناميها.

^{٣٩٣} صدر المتأهين الشيرازي — الحكمة المتعالية — ١٥٢/٣.

^{٣٩٤} "إن ما توهمته طائفة... أن بين الباري تعالى وبين أول العالم عدماً موهوماً أزلياً متناً بتماديه الوهمي في جهة الأزل إلى نهاية ومتنهاً في جهة الأبد عند حدوث أول العالم، فمن أكاذيب أوهامهم الظلمانية وتلاعبها". ملا محسن فيض الكاشاني — أصول المعارف — ١٢٠.

لكنها لا تقنعني. فبإمكانني افتراض تلك الهزات العالمية نهاية لمرحلة، وبداية لمرحلة طبيعية ثانية متشابهة للمرحلة السابقة. وبإمكانني أيضاً افتراض قوى في الطبيعة، تتبدل إلى الفعل باستمرار، إلا أنها غير متناهية^{٣٩٥}، فلا تنتهي حركة العلم^{٣٩٦}.

النسي (المقيد) :

١ — على صعيد الطبيعة :

أبطل "انشتاين" فكرة الزمان المطلق والمكان المطلق :
 "جاءت نظرية انشتاين لتخلص الفيزياء نهائياً من تصورات الزمن المطلق والوعاء المكاني المطلق وتبين أن المقادير المكانية والزمانية نسبية إلى مجرى أحداث العالم المادي ومشتقة منه^{٣٩٧}."

وإذ لم يعد بالإمكان تبني فكرة إطلاق الطبيعة في زمانها ومكانها، فلا بد من افتراض نهاية زمنية لتمدد الكون الذي ابتداءً منذ لحظة الانفجار العظيم :
 "إن بعض العلماء يعتقدون أن وجود ما يسمى بالمادة غير المرئية أو المادة السوداء في الكون يزيد بشكل كبير من كثافة هذا الكون ويمنع امتداده (بشكل

^{٣٩٥} "الجسم يقبل حركات غير متناهية، عن قوة غير متناهية" — الملا صدرا الشيرازي — الشواهد الربوبية —

٤٥/١

^{٣٩٦} محمد خاقاني (المؤلف) — بينات

^{٣٩٧} صادق جلال العظم — نقد الفكر الديني — ١٢٩ — ١٤٥

غير متناه)، بل ويساعد — على العكس من ذلك — على انكماشه بحيث ينتهي أخيراً بالدمار الكامل.^{٣٩٨}

في نفس الوقت، حاول الفلاسفة المسلمون أن يظلوا احتمال عدم تناهي الطبيعة من جهة الزمان والمكان. وأوردوا حججاً أهمها ثلاثة ذكرها صدر المتألهين (قده)، وهي برهان المسامنة والبرهان السلبي وبرهان التطبيق.^{٣٩٩}

^{٣٩٨} السفر ٩٨/١/١٠ نقلاً عن (اف ب)

^{٣٩٩} "أما برهان المسامنة فحاصله : أنه لو كانت الأبعاد غير متناهية لاستحالت الحركة الدائرية. لأننا إذا فرضنا خطاً غير متناه وكرة خرج من مركزها خط مواز لذلك الخط، ثم تحركت الكرة حتى سامت الخط الخارج من مركزها الخط الغير المتناهي، وجب التقاؤهما بنقطة تبدأ بها المسامنة، وهو محال، إذ ليس من نقطة في الخط الغير المتناهي إلا وفوقها نقطة مقابلة للمسامنة. فلا تحصل زاوية بالتقائهما إلا وحصل فيها زاوية أخرى مع النقطة الأخرى، وهكذا إلى غير النهاية. فيستحيل وجود نقطة هي بداية المسامنة، وهو خلف، لأن الحركة حادثة لا بد لها من بداية.

وأما البرهان السلبي فحاصله : أنه لو كانت الأبعاد غير متناهية لجاز أن يخرج امتدادان عن مبدأ واحد كسافي مثلث، ولا يزال البعد يتزايد إلى غير النهاية فيكون مقدار الانقراج غير متناه أيضاً، وقد فرض محصوراً بين حاصرين وهو خلف، فالأبعاد متناهية.

وإما برهان التطبيق فحاصله : أننا لو فرضنا بعد (أ، ب) غير متناه من الطرفين أو أحدهما وعلى التقديرين يفرض حد (ج) مثلاً وحد آخر (د) فيكون (ج، ب) غير المتناهي من طرف (ب) أزيد من (د، ب) غير المتناهي من طرف (ب) بمقدار (ج، د). فإذا فرضنا انطباق نقطة (ج) على نقطة (د)، فإما أن يمتد إلى غير النهاية، فيكون الزائد مثل الناقص وهو مستحيل، أو يقصر (د، ب) فيكون متناهياً عن (ج، ب) بمقدار (ج، د) المتناهي. فيكون المجموع وهو (ج، ب) متناهياً من جهة (ب)، وهو المطلوب.

ويؤيد ذلك، بل يدل عليه الأحاديث الكثيرة الواردة عن أهل البيت (ع) ومفادها أنه تعالى خلق الأشياء من لا شيء، أو لم يخلقها من أصول أزلية ولا من أوائل أبدية، وأنه خلق المكان وكان الله ولا مكان، مما يعني ضرورة بداية للمكان وهو معنى التناهي". — تعليقات حاتم إسماعيل على : "بينات" للمؤلف

٢ — على صعيد المعرفة الإنسانية :

"تقوم المدرسة النسبية على الفكرة القائلة بأنه لا يوجد في الوجود أمر مطلق، وإنما كل ما فيه نسبي، فالحقيقة عندهم هي مزيج من الواقع والذات. فلا يمكن أن تفصل الحقيقة الموضوعية في التفكير عن الناحية الذاتية للإنسان. لهذا تختلف الحقيقة باختلاف الأنظار، فقد يكون الشيء الواحد هو حقيقة عند شخص وهو بطلان عند الآخر، ولا تنافي بين هذين أمرين عند النسبيين.

وقد حمل لواء النسبية الفيلسوف عمانوئيل كانت. ولم ينكر الواقع كما أنكره السوفسطائيون والمثاليون بل اعترف به، ولكنه أنكر إمكانية أن نصل إليه على حقيقته كما هو دون أن نتدخل نوازعنا وأحاسيسنا في تصويره، ولكن بما أن الإنسان لا طريق له لبلوغ الواقع إلا قواه المدركة، فقد صار هذا الواقع أمراً نسبياً بالتبع من الناحية العملية. وبذلك خالف المدرسة الواقعية"^{٤٠٠}.

والنسبية قد تنتقل من تفسير الواقع إلى تفسير الدين، وتبرر اختلاف التفسير عن النصوص الدينية، لأنها تنطلق من الفهم النسبي:

"الضرر والخسارة يلحقان بجوهر الدين، عندما يتصور الإنسان — أيما كان — أن تصوراته عن الدين هي الدين بعينه... إحدى أعظم مشكلات مجتمع المتدينين، هي أنه يؤمن من جهة بحقائق مطلقة ومتسامية ومقدسة، ومن جهة أخرى، وبوصفه موجوداً تعتبر النسبية في عقله وحياته أمراً جدياً، يرى كل هذا في نطاق عقله وروحه النسبيين... إن معرفة الإنسان ووعيه نسيبان وقابلان

^{٤٠٠} إبراهيم البدوي — الحق بين الوسائل والأهداف

للخطأ... وإن نسبية معتقداتنا ووعينا تكون أشدّ وأكثر جدية في عصر غياب المعصوم"^{٤٠١}.

٣ - على صعيد الثقافة :

"يرجع الفضل إلى المدرسة الانتشارية في طرح فكرة وتنوع الثقافات والنسبية الثقافية التي أصبحت منذ ذلك الحين من أهم المفاهيم الرئيسية في الفكر الأنثروبولوجي وتطوره سواء في الولايات المتحدة الأمريكية أو خارجها. وقد لاقى هذا المصطلح رواجاً وقبولاً، خاصة في عصر كانت فكرة النسبية عند نيشتاين في العلوم الطبيعية قد حازت الاهتمام النظري والاستخدام العملي... الثقافة ظاهرة نسبية، بمعنى لا يجب عند نظرنا إلى ثقافات الشعوب في هذا الإطار أن نحكم عليها بالخطأ أو الصواب أو القبول أو الرفض... الأنثروبولوجيون - نظرياً على الأقل - لا يفضلون ثقافة على أخرى، وإنما يجدون في كل الثقافات مظهراً أو وسيلة عملية لحل مشكلات الإنسان في بيئة معينة وزمن محدد"^{٤٠٢}.

تأويل :

النسبية تعني الإقرار بنظام الاحتمالات التي لا يمكن التنبؤ القطعي بها، لأنها تنفي وجود نواميس حتمية الوقوع في العالم.

^{٤٠١} السيد محمد خاتمي رئيس الجمهورية الإسلامية - محاضرة "التدين في عالم اليوم - السفير ٩٦/١٢/٥

^{٤٠٢} د. حسين فهم - قصة الأنثروبولوجيا - ١٦٣

هذا على صعيد الطبيعة والكون. أما على صعيد المعرفة والثقافة، فالنزوع نحو الحقائق المطلقة ينطلق من افتراض عالم مستقل عن الإنسان وأفكاره وآرائه وأهوائه، لكن النسبية تنبثق من "الأنسنة"، أي مركزية الإنسان وجعله محوراً أصيلاً في نظام الكون. النسبية تسمح للفرد الاقتناع بما يراه حقاً، دون أي حاجة إلى انطباق آرائه على أية معايير خارج الذهن. وهذا يقضي الولوج في ثنائية أخرى، هي : الإنسان/العالم.

٦١ — الإنسان/العالم

العالم :

وأقصد به الوجود العيني خارج دائرة الإنسان: هذا العالم العيني هو الأساس في الفلسفات اليونانية والإسلامية والشرقية. وليس الإنسان هو محور الكون ومحور المعرفة البشرية، إنما الغاية القصوى هي : "صيرورة الإنسان عالماً عقلياً يضاهي العالم العيني"^{٤٠٣}.

و"العين" هو ما به يتعين الشيء :

"يعرف الفارابي (العين) بأنه ما (لا يمكن أن يقع به تشابه بين اثنين أصلاً)... في الأنطولوجيا الأفلاطونية يقال الكائن على ما هو عين ذاته، أي على ما به الشيء هو هو. وفي الفلسفة الإسلامية أيضاً يعرف الكائن من خلال

^{٤٠٣} العلامة الطباطبائي — بداية الحكمة — المقدمة

عينته، وعينته هي هويته ووحده، إذ بالعين يتماهى الشيء ونفسه مماهة تامة
ويغاير سواء مغايرة كلية^{٤٠٤}.

الإنسان:

في المقابل، هناك نزعة تدعو إلى جعل الإنسان محوراً للكون وللدراسات
والبحوث الإنسانية، لأن التركيز على العالم الخارج جعل الإنسان تحت وطأة
الشعور بالاغتراب:

"العلم في نموه وتطوره تحول إلى الوجود الخارجي، وجعل من جميع الظواهر
موضوعات له، حتى بلغ بذاك الإنسان، فصارت أفكاره وسلوكه وانفعالاته
وعواطفه وسائر تحركاته موضوعات للعلم يخضعها لدراسته وتجاربه، مما دفع
بالإنسان تحت وطأة مادية العلم للشعور بالاغتراب والبحث عن حقيقة الوجود
عبر اللون والخط..."

لقد انطلقت الرومانسية بترعتها كردة فعل عميقة، محاولة إعادة الفرد مركزاً
للعالم ومحوراً له، على أساس أن الإنسان هو الذي يعقل ويفهم الظواهر ويشكل
المعارف. فله هذه الأهمية. والرومانسية حين تفصل ما بين الإنسان والوجود
الخارجي إنما تريد إعادة صياغة المعادلة من جديد، معادلة يعود منها الإنسان هو
المكتشف للوجود... فيصار عندها إلى الإنساني الداخلي العميق، بعد أن تحول
العالم إلى الوجود الخارجي بكل رحابته وتنوع موجوداته، ليجعل من الإنسان
قزماً أمام عملاق الكون الآلي مركز اهتمام العلم^{٤٠٥}.

^{٤٠٤} علي حرب — نقد الحقيقة — ١٢٣

^{٤٠٥} طارق هزيمة — صراع العقل والقلب — مجلة البلاد — العدد ٣٣٧

تأويل:

دراسة علاقة الإنسان بالكون والعالم الخارج عن دائرة الفرد لا تكتمل، إلا بالبحث عن علاقة الإنسان بالله، باعتباره الوجود المطلق، فلننظر إلى ثنائية :
الله/الإنسان .

٦٢ - الله/الإنسان

الله :

"التوحيد هو الذي يعتبر الله أساس الوجود ومناطه. فالله الأحدهو الكائن الأكبر الذي يجسد الحق والحقيقة.

مع كون وحدانية الله عمومية تشمل الموجودات وتحيطها فإن اللامتناهي يبقى خارج العالم الذي يدعه من العدم. من هنا طابع الانفصام سمة الأديان التوحيدية الوضعية قاطبة."... كفى في تأكيد الإسلام الوحدانية ونفي التعدد والوساطة، أن يضفي على الوحدانية صفة مطلقة ولكونه توحيداً مطلقاً، لا أقانيم (كما في المسيحية) ولا توحيد قومي (كما في اليهودية وفكرة الشعب المختار). فإن الإسلام في ما يتعدى ثنائته الخاصة، يتميز بمجدلية وأنطولوجية قوامها القضاء (الجبر) والقدر (الاختيار)".^{٤٠٦}

^{٤٠٦} جميل قاسم — العلمانية : المختلف والمؤتلف

الإنسان :

"كان الإنسان من قبل ديكارت مجرد كائن مخلوق ينتظر الدينونة كما في الشكل اللاهوتي والنمط النبوي، أو كان مجرد مرتبة من مراتب الوجود تطمح إلى الصعود والترقي عبر المعرفة والتصفية كما في الشكل الفلسفي والنمط العرفاني. مع ديكارت تنقلب الآية لمصلحة الإنسان الذي يغدو هو المحور والمرجع واللاعب الأساسي على المسرح.

صحيح أنه في الفلسفات السابقة على ديكارت نجد أن الإنسان يتفكر ويعقل يعرف ويعمل ويتغير ويتحول بفعل المعرفة والممارسة، كما يتجلى ذلك بشكل خاص في التصوف، حيث بوسع الفيلسوف أو العارف أن يجتاز المراتب صُعداً للاتحاد بالكائن الأسمى أو الحق الأعلى. غير أنه قبل ديكارت كان وجود الإنسان يفسر برده إلى سبب يقع خارجه ويتعالى عليه، نسبته إلى الإنسان نسبة علة إلى معلول أو خالق إلى مخلوق. مع ديكارت يبنى الوجود ويتعين من خلال الخبرة المباشرة للفكر... ومن هنا لم يعد ينظر إلى الأشياء والكائنات بوصفها آيات تدل على القدرة وتحمل تواقعها، بل أصبح ينظر إليها بوصفها موضوعات، ينبغي للذات العارفة أن تخضعها للدرس والتحصيل...

لا أتجاهل أن ديكارت يعالج مشكلة الله في (التأملات)... وبالفعل فإن ديكارت يخصص (التأمل الثالث) لإثبات وجود الله... غير أن وجود الله بحسب الكوجيتو يترتب على وجود الإنسان، وليس العكس. من هنا فإن براهين ديكارت على وجود الله هي ذات مفعول رجعي... إنها تمثل عودة إلى الله بعد انتهاكه^{٤٠٧}.

^{٤٠٧} علي حرب — الفكر الفلسفي الحديث هو قراءة في الكوجيتو — السفير — ٩٦/٥/٣١

و"يقصد أركون (بالحركة الإنسية) أو (الفلسفة الإنسانية) ذلك الموقف الذي يحترم الإنسان ويعتبره مركز الكون ومحور القيم.

وهو يفرق بذلك بين (المركزية الإنسانية) و(المركزية اللاهوتية). فالثانية هي التي سيطرت حسب أركون طيلة العصور الوسطى، ولا تزال تسيطر حتى الآن على قطاعات واسعة من المجتمعات العربية الإسلامية. ويربط أركون أيضاً بين النزعة الإنسانية وازدهار العقلانية وتراجع التعصب الديني. ففي القرون الوسطى كان التركيز يتم على الله فقط، وما كان يجوز الاهتمام بالإنسان إلا من خلال علاقته بالله أو عبادته له. ثم تم الانتقال بعد عصر النهضة في أوروبا إلى التركيز على الإنسان والاهتمام به كقيمة بحد ذاتها (النزعة الإنسانية).^{٤٠٨}

"إن الإنساني بديهي قبلي، إذ لا يسبق تصوره في ذهن تصور آخر، بل هو الذي يجعل التصور والحكم أمراً ممكناً. في حين أن الإلهي اعتباري بعدي، إذ هو يستنبط على نحو بعدي، ويحتاج إلى النظر والتدبر. والاعتباري لا يتحقق بذاته بل بغيره. فالإنساني هو أصلي في الذهن. وأما الإلهي فيتحقق عن طريق العقل والعلم... وعليه فالناسوت هو الذي يؤسس اللاهوت.

وذهب هيدجر إلى أن الوجود هو مسألة قد تم تناسيها في الفكر الحديث... ابتداءً من ديكارت... أخذت مقولات الوجود الحقيقية والذات ترابط وتتشابك، مؤلفة ما يمكن تسميته ثالوث الفلسفة. مع ديكارت... تبنى المعرفة على خطاب الإنسان لا على كلام الله. وتمحي الأسباب الماورائية لصالح الأسباب الفاعلة... وإذا كانت فلسفة ديكارت قد افتتحت الحداثة بظهور

^{٤٠٨} حبيب معلوف — نقد كتاب: نزعة الإنسية في الفكر العربي لمحمد أركون

صورة الإنسان/الذات, وطغيانها على صورة الله/الذات, فإن الذاتين أصبحتا موضعاً للتشكيك, ولم تعودا من بدايات الفكر^{٤٠٩}.

هذا, وللحدائين الذين يؤمنون الإنسان الحديث ويجعلونه محور الكون حجج, يستمدونها من بسط سلطة الإنسان وتصرفه في شؤون الخالق وأمور الخلاق:

"أعلن الباحث الأميركي ريتشارد سيد عزمه على إنشاء عيادة متخصصة لاستنساخ أطفال لمساعدة الأزواج العاجزين عن الإنجاب... يأتي هذا الإعلان على الرغم من تأكيد الرئيس الأميركي بيل كلنتون على تأييده لإصدار قانون يحظر إجراء تجارب على استنساخ البشر لمدة خمس سنوات. وجاء إعلان كلينتون إثر ولادة النعجة دوللي التي استنسخت في اسكتلندا عبر أخذ خلية من نعجة بالغة وإدخال صفاتها الوراثية في بويضة نعجة أخرى"^{٤١٠}.

تأويل:

الفلسفة في عصر الحدائنة جعلت الإنسان محوراً للكون, ذا حقيقة مستقلة يمكنه الانطلاق من نفسه, ويبحث عن الحقيقة التي تتجلى في نفسه أكثر من غيره, بعد ما كانت المدارس القديمة تجعله كغيره من الخلائق آية للذات المتعالية و"اسماً" لها, تناقشها في ثنائية: الاسم/المسمى.

^{٤٠٩} علي حرب — نقد الحقيقة — ٨٩ — ١٠٢ — ١٣٦

^{٤١٠} السفر — ٩٨/١/٨ نقلًا عن (أ ف ب ، أ ب)

الاسم :

"الاسم بحسب اللغة ما يدل به على الشيء، سواء أفاد مع ذلك معنى وصفيًا، كاللفظ الذي يشار به إلى الشيء لدلالته على معنى موجود فيه، أو لم يفد إلا الإشارة إلى الذات كزيد وعمرو وخاصة المرتجل من الإعلام".^{٤١١}

وقد وقع الخلاف في تحديد علاقة الاسم بالمسمى، وبرزت مدرستان فكريتان:

— الاسم هو المسمى.

أتباع هذا الرأي يركزون على المسمى، ولا الاسم (phenomena) عندهم إلا أداة للتذكير بالمسمى (nomena)، وهم معظم أصحاب الفلسفة الكلاسيكية.

المسمى :

— الاسم غير المسمى.

هذا التيار الموسوم في الغرب بالاسمية (nominalism)، يؤصل الاسم ويرى له كياناً مستقلاً عن المسمى، ويؤوّل كل التيارات الفكرية والخلافات المعرفية إلى المشادة في الأسماء:

"في الواقع إن مصطلحات الوحدة والتطابق والمساواة والثبات والتساوق وسواها من المفاهيم التي تتمثل بها العين الوجودية في الخطاب الكلاسيكي،

^{٤١١} العلامة الطباطبائي — الميزان — ٨ / ٣٥٩

إنما ترد إلى الوقائع اللفظية أي إلى الاسم، لا إلى المسمى. إذ لا عين إلا للاسم لأن الاسم وحده يحتفظ بهويته وثباته وتعاطفه. وأما الرسوم مثلاً إنما تعود للاسم قبل المسمى أي لهذه الواقعة اللفظية... لا إلى الكائن العيني. ذلك أنه ما إن نفكر في اكتناه ماهية هذا الكائن، حتى يبدأ الاختلاف الأنطولوجي بين الشيء وذاته. لأنه لا يمكن تشكيل جملة نحوية أو عبارة منطقية إلا بإسناد شيء إلى شيء، أو حمل شيء على شيء، أي بالجمع بين تصورين مختلفين وكأن وحدة الشيء لا يتحقق إلا على المستوى الأسمى المحض. وأما على المستوى النحوي أو المنطقي، فلا يستقيم قول ذو معنى إلا بفصل و وصل^{١١٢}.

ومن يميل من أبناء المدرسة الإسلامية إلى موقف التغاير بين الاسم والمسمى، قد يجد في الحديث التالي عن الإمام الصادق (ع) دعماً لرأيه:

"الله مشتق من إله، وإله يقتضي مألوهاً، والاسم غير المسمى. فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئاً. ومن عبد الاسم والمعنى فقد أشرك وعبد الاثنين. ومن عبد المعنى دون الاسم فذلك التوحيد".

على هذا الأساس، "ليس بأيدينا على الحقيقة من الحق تعالى إلا أسماء، ولا يعقل منه غيرها. وهذه النسبة سميناه معروفاً ومعلومأ ومذكوراً ومسبحاً وممجداً، وسمينا أنفسنا عارفين عالين ذاكرين مسبحين مجدين. ولهذا لا يقع التسبيح والتقديس إلا على الاسم. قال تعالى ((سبح اسم ربك الأعلى))^{١١٣}، و((تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام))^{١١٤}. والاسم ليس إلا علامة

^{١١٢} علي حرب — نقد الحقيقة — ١٢٤

^{١١٣} الأعلى ١

^{١١٤} الرحمن ٧٨

للمسمى يعرف به عند الغيبة، ولولا الغيب ما احتيج إلى الاسم. فإذا حضر المسمى غاب الاسم، إذ الإشارة تنتفي في الحاضرة، فكيف العبارة؟!^{٤١٥}

تأويل :

الجزم باستقلالية الاسم عن المسمى وافترض كيان موضوعي له، يأخذ طابعا تكثيريا في تفسيرنا لعالم الوجود. والإيمان بأن الكائنات كلها آيات أو أسماء لخالق الكون يقضي في هذه الأجواء بقبول موجودات غير متناهية سوى الله. فالوجود المطلق له وجود، والمخلوق المقيد له موجودية أخرى.

خلافاً لجعل الاسم عين المسمى أو مظهراً غير مستقل عن المسمى، الذي يرتسم بطابع توحيدي يدمج آيات الكون بمبدعه ومصوره، دون أية كثرة حقيقية. وندرس هذا الأمر في معادلة : **الوحدة/الكثرة**.

٦٤ — الوحدة/الكثرة

الوحدة :

الرؤية العرفانية تؤمن بوحدة الوجود والموجود، وترى الكثرات كلها حجباً لا بد من خرقها للنيل من حقيقة الحق جل وعلا. العالم عند العرفاء "خيال في خيال"^{٤١٦}، "وليس في الدار غيره ديار".

^{٤١٥} حسن بن حمزة بن محمد الشيرازي (الشرف البلاسي) — رسالتان في الحكمة المتعالية

^{٤١٦} محيي الدين بن العربي

الكثرة :

لكن الرؤية الفلسفية تصر بشكل عام على وجود كثرة حقيقية وتباين أصيل بين الواجب والممكن، وبين الممكنات نفسها :

"إن الموجود الخارجي إما أن يكون مستنداً في وجوده إلى علة، أو لا. والثاني هو الواجب بالذات، والأول هو الواجب بالغير. و فرض كونه واجباً بالذات يعني استغناؤه عن العلة وهو خلف، فلا يمكن أن يكون المعلول واجب الوجود بالذات، كما أن المعدوم إن أمكن زوال العدم عنه فهو ممكن الوجود وإلا فهو ممتنع الوجود، أي أن المفهوم إذا نسب إلى الوجود فإما أن يكون الوجود ضرورياً له فهو الواجب، وإما أن لا يكون الوجود والعدم ضرورياً له فهو الممكن"^{٤١٧}.

ويرى الاتصال الذاتي بين الموجودات والوحدة الحقيقية فيها باطلاً لا شك فيه :

"لو كانت مظاهر الوجود متصلة اتصالاً ذاتياً لا انفصال فيه، لزم اتحاد الأذهان لأنها من جملة مظاهر الوجود وهو ضروري البطлан، ثم إن الذهن الذي يفترض الماهيات هل له ماهية أو لا ؟ فإن لم يكن له ماهية لزم أن يكون وجوداً محضاً والوجود المحض مطلق وهو الله فيكون الذهن مساوياً لله — تعالى عن ذلك علواً كبيراً — . وإن كان له ماهية لزم أن يكون الذهن أمراً اعتبارياً، فلا

^{٤١٧} تعليقات حاتم إسماعيل على : "بينات" للمؤلف

معنى للافتراضات الذهنية حينئذ ولا حقيقة لها ولا واقع، وهو نحو من أنحاء السفسطة، فيبطل بذلك كل شيء في الوجود وكذلك العلم^{٤١٨}.

فلا اتحاد بين الموجودات، إلا في كونها موجودة والباقي كله خلاف في خلاف:

"لما لا جدال فيه أن الإسلام طرح نفسه كعقيدة توحيدية. وهذا فهو يختلف عن المذاهب الثنوية... لذا فإن التعارض الذي مثله إبليس، يقتصر برأي عبد الكبير الخطيبي على المستوى الخلقي والإنساني ولا يشمل الطبيعة والكون. (ولكن)، ما دلالة تأسيس التوحيد على التعارض بين الله والخلق... وأخيراً بين الإلهي والشيطاني؟... ألا يدخل ذلك عنصر التضاد إلى الوجود الحق؟

ثم هل يمكن الفصل بين مستويات الوجود وآفاقه ومراتبه؟ فإذا كانت المعارضة تطال مُوجد الخلائق وتبدو عصيانياً للأمر الإلهي، فلا معنى لهذا سوى أن الثنائية تتسلل إلى الكون، وأن الاختلاف يحرك التاريخ. نعم ثمة وحدة ولكنها وحدة وجود... والوحدة بهذا المعنى هي وحدة أضداد. ودليله أن الله (أي الحق) لا يعقل من دون الخلق، وأن التاريخ لم يفتتح إلا بالمعارضة...

إذا كان عالم الإله يتصف بالوحدة والبساطة والثبات والمماهة التامة فإن عالم الإنسان لا يمكن أن ينتج إلا التعدد والتعقيد والتغير والاختلاف^{٤١٩}.

^{٤١٨} المصدر السابق

^{٤١٩} علي حرب — نقد الحقيقة — ٦٥

تأويل :

الرؤية الكونية التي توصل الخلافات بين الخلائق، تنطلق من "الماهيات" التي تقيم حدوداً تفصل بين الأشياء. لكن النزعة التوحيدية تنفي أية فواصل حقيقية بينها، وتعتبر "الوجود" العام المنبسط على أرجاء العالم هو الأصيل والواقع الحق. هذه هي ثنائية : الوجود/الماهية .

٦٥ - الوجود/الماهية

الماهية :

"الماهية مصدر صناعي مأخوذ من كلمة "ما هو؟"، وتستعمل في الفلسفة بمعنى اسم المصدر مجرداً عن معنى الحدث ليقبل الحمل على الذات، ولها اصطلاحان خاص وعام. أما الخاص فهو يقال في جواب ما هو، وهي تستعمل في الموجودات القابلة للمعرفة الذهنية. ومن هنا يقال بأن الوجود المحض أو واجب الوجود لا ماهية له، فيستحيل معرفته ويقتضي كونه مجهولاً مطلقاً.

وأما الاصطلاح العام فهو ما به الشيء هو هو. وهذا الاصطلاح شامل للذات المقدسة، فيقال إن ماهيته تعالى إنته أي وجوده، والمقصود في المقام هو الاصطلاح الأول. والبحث عنه ليس بحثاً عن الماهية بالحمل الذاتي الأولي، أي ليس عن مفهوم الماهية، وإنما عن الماهية بالحمل الشائع الصناعي، أي عن مصاديقها. فالبحث إذن عن المفاهيم الماهوية وليس عن مفهوم الماهية.

والماهية هي ما به الشيء هو هو. والماهيات مثار الكثرة بالذات. وهي منقسمة إلى جواهر وأعراض متباينة عن بعضها البعض^{٤٢٠}.

الوجود :

إن حيثية الوجود هي حيثية التحقق، ولا يمكن الحديث عن الوجود إلا أنه موجود. "وهل حيثية الماهية هي التي تحكي عن الواقع الخارجي بالذات من دون واسطة، أو أن حيثية الوجود هي التي تحكي عنه فأيهما اخترنا يعني نقول بأصالته واعتبارية الآخر.

ولا معنى للقول بأصالتهما معاً، لأن معنى ذلك أن كل موجود خارجي له حيثيتان في الخارج، وهو مركب منهما، مع أنه قد فرض بسيطاً وهو خلف. كما لا يمكن القول باعتباريتهما معاً، لفرض أن القضية المسئول عنها سهل البسيطة تحكي عن واقع خارجي، فلا بد أن يكون لها ما بإزاء في الخارج، وهذا هو الأصيل.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن الظاهر أن البحث في أصالة الوجود قد أثاره الفلاسفة المسلمون من الفارابي ومن بعده. وأما فلاسفة اليونان فالمنقول عنهم أنهم كانوا يقولون بأصالة الماهية، وقد أخذ الوجوديون هذا الكلام وعمموا على سائر الفلسفات التي سبقتهم، وأطلقوا عليها اسم فلسفة الماهيات من دون الالتفات إلى الفلاسفة المسلمين.

^{٤٢٠} تعليقات الشيخ حاتم إسماعيل على : "بينات" للمؤلف

وعلى كل حال، فقد ذهب أكثرهم إلى القول بأصالة الوجود، ونسب القول بأصالة الماهية إلى الإشراقيين.^{٤٢١}

"والذهن يفترض الماهيات بتقطيع مظاهر الوجود (المتصلة ذاتياً عبر وحدة الوجود)، وفرض ثغور وحدود على كل منها.

وإذ لا كثرة في الوجود المطلق، ولا انفصال بين مظاهر الوجود، فالوجود هو الأصيل، والماهيات أمور اعتبارية لا أصالة لها في الخارج"^{٤٢٢}، والتعاريف الماهوية كلها سلوب ونواقص^{٤٢٣}.

تأويل:

إن الماهية تتحقق على أرض الواقع بالوجود، ويتفق على هذا كلتا الفئتان الوجودية والماهوية. والذي يحققه ويثبت موجوديته هو السبب أو العلة، مما يقتضي التعاطي مع معادلة العلة/المعلول في الخطوة التالية.

^{٤٢١} المصدر السابق

^{٤٢٢} يفهم من هذه القضية والقضية التي قبلها مقابلة الأصالة بالاعتبار بمعنى الافتراض الوممي وتقدم عدم إرادتهم الاعتبار بهذا المعنى، إذ بناء عليه تصبح الماهية أمر وممي افتراضي لا يصح أن تكون حدوداً للموجودات، ولزم من ذلك اتحاد سائر الموجودات المتشخصة في الخارج اتحاداً ذاتياً فلا يمكن التمييز بينهما وهو باطل بالضرورة، بل الماهية أمر حقيقي ينتزعه العقل من الواقع الخارجي، وهذا ما يصح كونها حدود الموجودات، وبها أمكن التفريق بين الموجود الواجب والممكن. ولذلك يصح حمل الوجود عليها حملاً حقيقياً فيقال مثلاً زيد موجود والإنسان موجود، وهذا ما يفسر أيضاً اختلاف الموجودات في الخارج مع اتحادها في نسبة الوجود إليها فإن اختلافها إنما هو بماهياتها التي تنال الوجود الواحد. — تعليقات حاتم إسماعيل على بينات (للمؤلف)

^{٤٢٣} محمد خاقاني (المؤلف) — بينات — البيئة ٣٧

العلة :

"إن الماهية في حد ذاتها لا موجودة ولا معدومة، فهي متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فهي في رجحان أحد الجانبين لها محتاجة غيرها الخارج من ذاتها. وأما ترجّح أحد الجانبين لا لمرجح من ذاتها ولا من غيرها فالعقل الصريح يحيله... فهذا الوجود المتوقف عليه نسميه "علة"، والشئ الذي يتوقف عليه "معلولاً" له.

المعلول :

يتبين مما تقدم أن كل ممكن فهو معلول، وأن العلية والمعلولية رابطة وجودية بين المعلول وعلته، وأن هذه الرابطة دائرة بين وجود المعلول ووجود العلة، وإن كان التوقف والحاجة والفقر ربما تُنسب إلى الماهية. فمستقر الحاجة والفقر بالأصالة هو وجود المعلول، وماهيته محتاجة باتباعه^{٤٢٤}.

هذا إذا قبلنا بعلاقة العلية والمعلولية كرابطة ذاتية ووجودية بين الشئ وسببه، وكعلاقة تربط جميع أجزاء الوجود بعضها البعض، بتبني هذه الرابطة كأحد الأصول البديهية بحكم العقل.

لكننا نواجه أحياناً نزعات فكرية تشك في تحقق هذه العلاقة :

— مرة بين مخلوقات العالم، بحجة أن "لا مؤثر في الوجود إلا الله"، وهي مقولة "الأشاعرة"،

^{٤٢٤} العلامة الطباطبائي — نهاية الحكمة — ١٣/٢

— ومرة بين جميع الوجودات, بحجة أن هذا الأصل لا حقيقة له خارج الذهن, وهو وليد حالة نفسية يسمونها بتداعي المعاني, ويرتبط باعتياد الفرد على رؤية شيئين مرات مختلفة في جوار بعضهما. وهذه مقولة ديويديوم الانكليزي, التي انتمى إليها بعض علماء فيزياء النسبية, لفشلهم في التنبؤ ببعض الأحداث في تفاعلات نظام الذرات والجسيمات.

تأويل :

إن حاجة المعلول إلى العلة عند القائلين بها تنفرع من كون المعلول ذا ماهية متساوية النسبة بين الوجود والعدم. وحيث أن علاقة الوجود بالماهية هي علاقة أمر حقيقي بأمر اعتباري, يلزمنا هذا الأمر تأويلها إلى ثنائية : الحقيقة/الاعتبار.

٢٧ — الحقيقة/الاعتبار

الحقيقة :

البرهان العقلي لا يؤدي واجبه في إبراز الحقيقة إلا بمزاولة الحقائق والابتعاد عن الاعتباريات, لأن البرهان من شأنه أن يولد النتيجة من رحم المقدمات. وحيث لا علاقة توليدية بين قضيتين اعتباريتين, ولا بين أمر حقيقي وآخر اعتباري, فيلزم إبعاد الاعتبار عن فلك الحقيقة.

وحيث أن الوجوب والحرمة اعتبار والتكليف اعتبار, فلا مجال للفقه والأصول ولا للفقيه والأصولي أن يفكر في الحقيقة بما هي حقيقة.

وبما أن الخير والشر اعتبار، والقيم الأخلاقية والروحية اعتبارات في اعتبارات، فلا بد من تجريد الحقيقة من كل معاني الكمال والجمال والحبّ النابض والشعور الصادق، لأن : "حبّ الشيء يعمي ويصمّ".

الحقيقة — هكذا — تتلخص في : ماذا يوجد وماذا لا يوجد، وتخلو من كل مسؤولية فردية أو اجتماعية. وهي بعيدة عن أجواء مفعمة بالمسؤولية وما يجب فعله وما يحرم ارتكابه.

الاعتبار :

"إن اصطلاح الاعتباري في الفلسفة مشترك لفظي يطلق على عدة معان، أحدها : المعقولات الثانية الفلسفية بما فيها مفهوم الوجود فإنه يقال عنها إنها اعتبارية،

والثاني : المفاهيم الحقوقية والأخلاقية فإنها اعتبارية باصطلاح آخر، والثالث : المفاهيم التي ليس لها مصداق في الخارج ولا في الذهن، وإنما تؤلفها القوة المخيلة وهي الوهميات،

الرابع : الاعتباري في مقابل الأصيل، وهو المقصود في المقام، وهو دائر بين الوجود والماهية. فيقال أيهما الأصيل؟ الوجود أو الماهية؟ ويقابله الاعتباري"^{١٢٥}.

^{١٢٥} تعليقات حاتم إسماعيل على : "بينات" للمؤلف

"يقول الفيلسوف صدر الدين الشيرازي بأن (وجود الشيء وماهيته متحدان ذاتاً متغايران اعتباراً) ومآل هذا القول أن العلم بالشيء هو اعتباري ومباين لوجوده. ذلك أن...الذاتي لا يعلم... إنما تعلم الماهية، والماهية اعتبارية، فلا يعلم إذن إلاّ الاعتباري، والاعتباري لا يتحقق بذاته، بل يقوم بغيره وينسب إليه... فلم تعد الحقيقة تطابق الحكم مع الموضوع القائم خارج الذهن ولا هو تواطؤ الشرح أو التفسير مع المعنى الأزلي القائم في الذات... بل الحقيقة شكل من أشكال ممارسة الإنسان لذاته، وثمرة تأوله لوجوده."^{٤٢٦}

تأويل :

إذا كان العلم بالشيء يتعلق بماهية الشيء، وهي اعتبارية وليست أصيلة، فهذا العلم لا يرشدنا إلا إلى جانب من جوانب الشيء، ومظهر من مظاهره. فالشيء ظاهر لنا في مظهره، وباطن عنا في حقيقته، مما يفرض علينا التفكير في ثنائية : **الظهر/البطن**.

٦٨ — الظهر/البطن

الظهر :

حقيقة الوجود التي هي الحقيقة كلها تظهر أشد أنواع الظهور:

^{٤٢٦} علي حرب — نقد الحقيقة — ٦٦ — ٥٩

"يبدو الوجود ممتنعاً على البرهنة بمعايير المنطق الصرف. إذ الوجود هو ما يوجد ولا يحتاج إلى دليل فكل حدّ له يفترض تمثله... ولعل هذا الإشكال أن يكون المسوّغ الذي سوغ القول ببداية الوجود واعتباره أظهر وأجلى من أن يعرف كما ذهب إلى ذلك الفيلسوف الشيوازي ومن سار على نهجه."^{٢٧}

"إن الانخراط في الحياة اليومية يعني في ذاته رفض الاعتراف باختفاء ما هو منحجب. ولاشك أنه توجد كذلك في الحياة اليومية الغارز وأشياء غير واضحة وما هو غير أكيد وما يحتمل الشك، لكن كل هذه المسائل التي لا تنبثق عن أي قلق ليست سوى معابر ووسائط ضمن حركة الحياة اليومية الجارية وبالتالي فهي غير أساسية... الميل المنغلق نحو ما هو يومي والإعراض عن السر يسيران جنباً إلى جنب."^{٢٨}

والتركيز على "الظهر" في النظرة إلى القرآن يؤول إلى مذهب يسمى :
"الظاهرية" : ويقصد بها حصر الاهتمام بظواهر الألفاظ القرآنية، وأخذ النصوص بحرفيتها ومعانيها الأولية :

"القراءة الحرفية هي قراءة أهل الظاهر وعلم المتمسكين بحرفية النص المتسكين عن التفسير والتأويل. وأهل الظاهر يرون أن لا وجه في النص إلا الوجه الظاهر، وأن اللفظ لا يحتمل إلا معنى واحداً.

فالمعنى على هذا الرأي ظاهر بذاته، ولا يحتاج إلى شرح وتبيان. والنص بحسب هذه النظرة تفيض على المراد، والمعنى صريح والقول محكم والقصد جلي واضح"^{٢٩}.

^{٢٧} علي حرب — نقد الحقيقة — ١١٠

^{٢٨} مارتن هيدغر — التقنية / الحقيقة / الوجود — ٣٣ — ٩٧

^{٢٩} علي حرب — نقد الحقيقة — ٩

"جاء في الحديث : "على رأس أمي كل مائة عام رجل يجدد في الدين".
لكن في الاتجاه الأعم، بعض المرتبطين بالدين يحولون الدين إلى قواعد ثابتة،
لأنهم يقرعون قراءة حرفية، وبالتالي يجمّدونه ويسبّون بذلك إلى الحياة وإلى
الدين^{٤٣٠}.

البطش :

على الصعيد العام، الميل نحو ما هو يومي لا يروق لفطرة الكثيرين ممن
يعشقون لكل ما هو جديد، ويذلون كل الجهد لمعرفة أسرار الكون، وخبايا
الوجود المفعمة بالألغاز في عالم الذرات ودنيا المجرات. إن بداهة أصل الوجود
لا تقنعهم بما عرفوه من واقع الوجود، بل كل معرفة جديدة تجلب لهم مجموعة
من أسئلة جديدة تؤكد لهم بأن ما هو باطن في حقيقة الأمر ليس أقل شأنًا مما
ظهر للإنسان لحد الآن.

أما "الباطنية" على صعيد القرآن، فتختلف قراءته عن قراءة أصحاب
الظاهر:

"إذا كان المعنى في القراءة الحرفية يظهر على سطح الخطاب، فهو في القراءة
الثانية كالدرة لا يطفو على السطح، بل يغور في العمق، ولا بد من الغوص
على قاع النص للاهتمام إليه واستخراجه"^{٤٣١}.

^{٤٣٠} محمود أمين العالم — في حوار مع السفير — ٩٨/٦/٨

^{٤٣١} علي حرب — نقد الحقيقة — ٩

"كثير من الفقهاء يقولون إن القرآن والدين يبحثان بشكل عام عن المقاصد. ومقاصد الدين هي الخير والمحبة والشرف والكرامة والتقدم. وبالتالي علينا أن لا نأخذ النصوص بحرفيتها، وإنما بمقاصدها الكبيرة وبالتالي ستتغير الظروف"^{٤٣٢}.

"إن ألفاظ القرآن الكريم لا تحظى بتعريف جامع لمعنى اللفظ، مانع من أي تداخل في فهمه. بهذا أصبح كلٌ يفسر ألفاظ القرآن حسب فهمه وتقديره وثقافته وأحياناً حسب ما يراه صالحاً. فلفظ الشريعة في القرآن الكريم يعني المنهج أو الطريق أو السبيل... ((لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً))"^{٤٣٣}. لكن اللفظ تطور مع التاريخ، حتى أصبح الآن يفيد معنى الفقه. ففهم معنى لفظ الشريعة طبقاً لوقت الترتيل، يعني اعتبارها منهج الله والطريق إليه. أما فهمه وفقاً لتطوره التاريخي، فيؤدي إلى اعتبار الفقه — وهو آراء الناس — شريعة، واعتبار الشريعة ديناً، وهذا تُضفي العصمة والقداسة على آراء الفقهاء، وتصير هي الشريعة، لا تجوز معارضتها أو مخالفتها، وإلا كان في ذلك شرك وتجديف!!

وعلى الرغم من مضي أكثر من أربعة عشر قرناً على بداية الإسلام، فإن العقل الإسلامي لم يضع منها منهاجاً واضحاً محدداً لتعريف ألفاظ القرآن الكريم أو لتفسير آياته... إن أول أسباب تحديث العقل الإسلامي أن يبدأ بتعريف ألفاظ القرآن بنحو جامع مانع يقوم على أساس معنى اللفظ وقت الترتيل"^{٤٣٤}.

^{٤٣٢} محمود أمين العالم — في حوار مع السفير — ٩٨/٦/٨

^{٤٣٣} المائدة ٤ — ٤٥

^{٤٣٤} محمد سعيد العشماوي (مستشار في القضاء المصري) — أفكار من أجل تحديث النظرة إلى الإسلام —

السفير — ٩٧/٥/٨

تأويل :

التزوع نحو معرفة الحقيقة وأسرارها وبطونها يعتبر غاية الفلاسفة والحكماء، فهم يرون العلم غاية الأسمى للإنسان، والعنصر الأساس في تكوين شخصيته. بالعقل يصل الإنسان إلى ذروة الحكمة، والحكمة صيرورة الإنسان عالماً عقلياً بضاهي العالم العيني.

أما السلوك العرفاني فلا يقف عند حد المعرفة، إذ أي خير يكمن في أن يتعرف الإنسان على الحق دون أن يصل إليه ويفنى في ذاته؟ غاية العارف هي الوصول وليس العلم فقط. والوصال يتطلب العشق، إليكم ثنائية : العلم/العشق.

٦٩ - العلم/العشق

العلم :

العلم أمنية الكثير من العلماء والحكماء والباحثون والفقهاء. يرتضون به ويسكنون إليه، وكأنه إله يعبدونه، ويخضعون كل الأحاسيس والعواطف والغرائز في خدمته. ومن جملة ما يجب أن يكون في خدمة العلم وتحقيق المعرفة، الإنسلك:

" نحن أتباع الدليل حيث ما مال نميل "

العشق :

الوصول إلى الحق بأمس الحاجة إلى التضحية والفداء، ويتطلب طاقة تعبّد هذا الطريق الوعر والمفعم بالأخطار والمزالق. لا جدوى في معرفة لا تترافق مع

الفناء في المحبوب. فالمعرفة آلة ليس إلّا، ومقولة : المعرفة لأجل المعرفة هي شرك لا بد من الاجتناب عنه حتى عند نيتشه :

"(المعرفة للمعرفة) : هذا آخر شرك تنصبه الأخلاق, به يقع المرء مرة أخرى فريستها".^{٤٣٥}

تأويل :

العلم ينظر إلى ما هم متحقق وموجود, بما هو موجود , وكما هو موجود. يقتنع بمعرفة الواقع كما يكون وحيث يكون, ضاراً كان أو نافعاً, وحلواً كان أو مريراً. أما العشق, فلا ينسجم إلا مع الكمال, ولا يلتذ إلا بالجمال, فاللذة هي الأساس, والابتهاج هو الذروة في معبد العشق. فالثنائية الأسمى تقع بين : الوجود/الكمال.

٧٠ — الوجود/الكمال

إن نظرة شاملة إلى جميع الثنائيات التي بحثناها وعالجنا شؤونها وشجونها لحد الآن , كافلة بإثبات أن ازدواجية : الوجود/الكمال هي النبع الذي تندفق منه جميعها, وتنشق عنه كلها, كأنه أصل شجرة الخلاف بين جميع الكائنات, ومفترق الطرق في تفريع كل التيارات والآراء والطرائق والمذاهب والمسالك.

^{٤٣٥} فريدرش نيتشه — ما وراء الخير والشر — ١٠٣

فالواقعيون يقبلون ما هو موجود لأنه موجود، والثاليون يرفضون الخضوع أمام الواقع الموجود، إذا لم يكن متناغماً مع الكمال. ويفضلون الامتثال لعالم المثال الذي يتجسد فيه الكمال والجمال، حتى إذا كان بعيداً كل البعد عن العالم المحسوس والواقع المعاش.

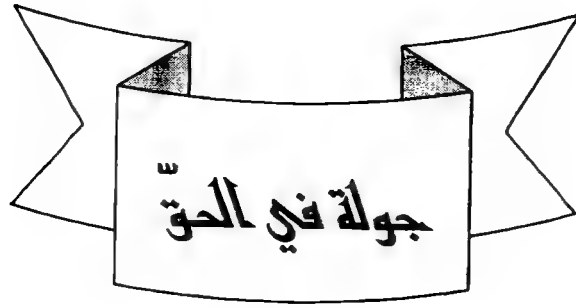
وهكذا، في ثنائية الدنيا والآخرة : حيث الدنيا وجود والآخرة كمال. العلم دراسة الوجود ، والدين تحقيق الكمال. الظلمة مخيمة على العالم الموجود، والنور غاية تجسد الكمال المنشود. الجبر واقع يعترفون به، والاختيار قيمة يجذبون نحوها. النسبية عنوان عام يشمل كل صغير وكبير، الإطلاق حقيقة سامية لا سعادة إلا في احتضانها والمثول أمامها.

تأويل :

لكن هذه الازدواجية التي تولد جميع الثنائيات وتحقق كل الخلافات ومنه تنبع كل الفروع وفيه تتجذر كل الشقوق، تستهلك بدورها في ذات لا كثرة فيها وحقيقة لا تعدد فيها.

هو "الوتر" الذي منه ينبثق كل "شفع". هو الأحمد الذي يتزل منه كل الآحاد والكثرات. هو "الحق" الذي يندمج فيه الوجود بالكمال، ويتحد فيه الظهور بالبطون، يشتمل على الدنيا والآخرة، ويتسع لكل مراتب النور والظلمات.

هو الحق الذي تؤول إليه جميع الثنائيات، وتستهلك فيه كل الازدواجيات. هذا هو الحق الذي نؤمن بحقيقته.



تمهيد للتشرف إلى حضرة الحق

استمع الآن نداء ربك :

((إني أنا ربك فأخضع نفسك إليك بالوحد المقدس طوي))^{٤٣٦}.

هنا، في وادي "الحق" المقدس وفي رحاب التوحيد، وانتبه كيف يوحى —
"طوي" الثنائيات و"تحلج" الكثرات كلها.

وتدبر في الآية الشريفة، لتعرف كيف يمكن طوي الخلافات :

((يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن
تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم ترمنون بالله واليوم الآخر
ذلك خير وأحسن تأويلاً))^{٤٣٧}.

في الآية الشريفة رموز وإشارات :

١ — طاعة أولى الأمر جعلت شرطاً لطاعة الرسول، وطاعته أساس لطاعة
الله، مما يلوح بنظام التأويل وجعل الدوائر الصغرى في الدوائر الكبرى.

٢ — لو كان المقصود بالرجوع إلى الله والرسول ينحصر في مراجعة القرآن
وحده أو الحديث وحده، فهما يتحملان وجوهاً وتفسيرات كثيرة تكون بدورها
مصدر خلافات جديدة، إلا أن الجمع بين الله والرسول في الآية بواو الجمع،
يلمح إلى ضرورة الرجوع إلى الله (بالاستكمال نحوه) من خلال الرسول (مظهر
الإنسان الكامل) في سلوك فكري عملي، من شأنه رفع الثنائيات والخلافات.

^{٤٣٦} طه ٢٠ / ١٢

^{٤٣٧} النساء ٤ / ٥٩

من هنا يمكن استنتاج الآية الشريفة وقراءة "رد" الخلافات الصغيرة (الثنائيات التفصيلية) إلى الثنائيات الكبرى^{٤٣٨}.

ولا شك أن ثنائية : **الله/الرسول (الوجود المطلق/الإنسان الكامل)**، مظهر مشيئة المطلقة أعظم ثنائية في الوجود، وبما أن هذه الثنائية ليست ثنائية عرضية، بمعنى كون الإنسان في رتبة الله، بل عبداً فانياً مستهلكاً في ذات الله، فهكذا تتحقق التوحيد في قوس الصعود (التطلع إلى الأعلى) وتدعو إلى الاشتراك، و تتجلى التكثير في قوس النزول، وتبرر وجود خلافات لا تعد ولا تحصى في الإنسان والكون.

٣ — هذا "الرد" يتم بمنهجية (التأويل) المصرح بها في الآية الكريمة، أو بما سمّيته بنظام الدوائر، أو نظام الحجب :

نظام **الدوائر**، التي هي نظام "الحجب" في العرفان الإسلامي يفيد أن الدائرة الصغيرة في حجابٍ وغفلةٍ عن الدائرة الكبيرة التي تقع في قلبها. لكن الدائرة

^{٤٣٨} يقترب "مارتن هيدغر" نوعاً ما إلى هذه الفكرة عندما يقول : "في الفلسفة... يتم الإبقاء على المناقضات، وعند الحاجة نذهب إلى حدّ شحنها، في محاولة للجمع بين ما يتناقض — ومن ثم بين ما لا يقبل الوحدة والتركيب — داخل وحدة أكثر اتساعاً، وتسمى هذه الطريقة بالجدل الديالكتيك". مارتن هيدغر/التقنية — الحقيقة — الوجود/٩٢

لكن، إذا كان المقصود "بجعل المتناقضين داخل وحدة أكثر اتساعاً" محاولة عقلانية لتفسير الأشياء، فتبقى هذه المحاولة مجرد تعمل ذهني لا يدعمه الواقع، أما إذا كان المقصود به رفع التناقض حقيقة في الدوائر الكبرى، — ونحن نرى هذا — فتوسع دوائر التناقضات واحدة تلو الأخرى ولا تتحلّ إلا بالولوج في حقيقة (لا خيال) ممتازة بوحدة حقة حقيقية تستوعب لجميع الاختلافات والمتنوعات ((إنه بكل شيء عليم... إنه بكل شيء محيط... إنه على كل شيء قدير...)) ، ((وقل جاء الحق وزهق الباطل ، إن الباطل كان زهوقاً)). الإساءة

الكبيرة تحتضنها وتعيها مثلما تحتضن الأم طفلها ((في ظلمات ثلاث))^{٤٣٩}،
وتحس كل لحظة بوجودها رغم غفلة الطفل عنها.

جولة في "الحق"

ليس من الأدب في ((الواد المقدس طوى)) الإصغاء إلى أحاديث الآخرين .
القول الفصل ومدار الوصل هنا للحق جل جلاله :

((سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف
بربك انه على كل شيء شهيد)).^{٤٤٠}

وفيها إشارات :

١ - إن في ذكر "سنريهم" بصيغة الجمع لا الأفراد، ثم في تقديم الآفاق
(التي تكون فيها الثنائيات أكثر تبايناً وتراحماً)، والوصول إلى الأنفس (التي
توحد الثنائيات فيها وتمحور حول الأنسا والشخصية الإنسانية)، ثم الالتفات
من صيغة الجمع إلى صيغة الأفراد (أنه) في "الحق" : إشارات لطيفة إلى عدم
إمكانية حسم الخلافات إلا في رحاب الحق.

^{٤٣٩} الزمر ٦

^{٤٤٠} فصلت ٤١ / ٥٣

٢ — كما أن في العدول من صيغة المتكلم ((**"سنريهم"** الدال على الظهور عند المخاطب)) إلى صيغة الغياب ((**"أنه"** الدال على الخفاء والبطون)) إشارة إلى انطواء الوحدة الحقة في كل الكثرات التي تملأ نظام الكون.

٣ — الجملة الأخيرة في الآية تفيد أنه قد لا يكون ضرورياً أن يعتني كل الناس بوحدة الحق وظهورها في عمق المختلفات، لأنه هو شاهد على هذا وفي شهادته كفاية لبيان كل الحق.

"الحق": نبرة ولغة واصطلاحاً

"الحق" من أسماء الله جلّ جلاله. لهذه اللفظة ميزاتها وخصائصها من حيث التركيبية الحرفية والصوتية. منها أن الحاء والقاف كلاهما من الحروف المقطعة في فواتح السور. وكلاهما من الأحرف المستعلية، حيث الطنطنة فحمة والذبذبة مرتفعة متعالية، مما يجسّد ظهوراً قاطعاً لمسمى هذا الاسم، وحضوراً صارماً في كل مراتب الوجود من ذروته إلى حضيضه. ولا يخفى أثر "الشدة" في حرف القاف التي تسبب قطع اللفظة للتأكيد على قطعية تحقق الحق، مثلما نلمسه في: ((الحاقة ما الحاقة وما أدراك ما الحاقة))^{٤١}، التي تعطي انطباعاً عفويّاً عن قطعية القيامة وتحققها.

بالفعل هذه النبرة الخاصة جعلت الاسم مرآة صافية لإظهار صورة مسماه، فاقترَب الاسم من المسمى، وتشابه الظاهر بالبطن.

رق الزجاج ورقّت الخمر فتشابه وتشاكل الأمر

^{٤١} الحاقة ١-٢

الحق في القرآن

وردت لفظة "الحق" بصيغة المعرفة في القرآن ١٠٤ مرة ولفظة "حق" نكرة أو بصيغة الفعل الماضي ٣٦ مرة، كما وردت "حقّت" ٧ مرات، و"الحاقة" ٣ مرات و"حقيق" مرة واحدة.

ما وصف بالحق أو اقترب بالحق في القرآن:

- الله عز وجل :- ذلك بأن الله هو الحق / الحج ٦
- القرآن :- وهو الحق مصداقاً لما معهم / البقرة ٩١
- قول الله :- ويوم يقول كن فيكون قوله الحق وله الملك/الأنعام ٧٣
- وعد الله :- إن وعدك الحق / هود ٤٥
- يوم القيامة :- ذلك اليوم الحق / النبأ ٣٩
- الوزن :- والوزن يومئذ الحق / الأعراف ٨
- الضلالة :-فريقاً هدى وفريقاً حقّت عليهم الضلالة/الأعراف ٣٠
- العذاب :- وكثير حق عليه العذاب/ الحج ١٨
- القول (بمعنى العذاب): ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول عني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين / السجدة ١٣
- الكلمة (بمعنى العذاب): إن الذين حقّت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون /يونس ٩٦
- العقاب :- إن كل إلا كذب الرسل فحق عقاب / ص ١٤

- اليقين : فترل عن حميم وتصلية جحيم إن هذا هو حق اليقين / الواقعة ٩٥

- تخاصم أهل النار: إن ذلك لحق تخاصم أهل النار / ص ٦٤
- القصص : إن هذا هو القصص الحق / آل عمران ٦٢
- الدين : هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق / التوبة ٣٣

أما الأفعال المقتربة بالحق فهي :

- التزول : ويرى الذين أوتوا العلم الذي انزل إليك من ربك هو الحق / سبأ ٦

- الوقوع : فوقع الحق وبطل ما كانوا يعملون / الأعراف ١١٨
- التحقيق : ويريد الله أن يحق الحق بكلماته ويقطع دابر الكافرين / الأنفل ٧

- اللبس والكتمان: ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون / البقرة ٤٢

- التبين : من بعد ما تبين لهم الحق / البقرة ١٠٩
- القصص : يقص الحق وهو خير الفاصلين / الأنعام ٥٧
- القول : ذلكم تولكم بأفواهكم والله يقول الحق / الأحزاب ٤
- المجيء : قل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً / الإسراء ٨١

- عدم الاستحياء منه: فانتشروا ولا مستأنسين لحديث إن ذلكم كان يؤذي النبي فيستحي منكم والله لا يستحي من الحق / الأحزاب ٥٣

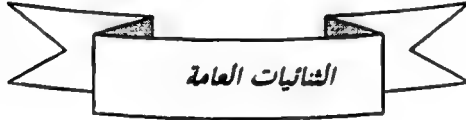
- التوفي : فيومئذ يوفيههم الله دينهم الحق / النور ٢٥
- الاختلاف فيه : فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه / البقرة ٢١٣

- عدم الإغناء منه: إن الظن لا يغني من الحق شيئاً / يونس ٣٦
- الحصص : قالت امرأة العزيز الآن حصحص الحق أنا راودته عنه نفسه / يوسف ٥١
- الإتيان : وآت ذي القربى حقه والمسكين وابن السبيل/الإسراء ٢٦
- الكره له : بل جاءهم بالحق وأكثرهم للحق كارهون/المؤمنون ٧٠

ما يقابل الحق ويغايره:

- الباطل : قل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا / الإسراء ٨١
- الأسطورة : وهما يستغيثان الله وتلك آمن إن وعد الله حق فيقول ما هذا إلاّ أساطير الأولين / الأحقاف ١٧
- الظن : إن الظن لا يغني من الحق شيئاً / النجم ٢٨
- الضلالة : فماذا بعد الحق إلاّ الضلال / يونس ٣٢

الوصل الأول:



٧١ – الوجود/الكمال
٧٢ – العلم/العشق
٧٣ – الظهر/البطن
٧٤ – الحقيقة/الاعتبار
٧٥ – العلة/المعلول
٧٦ – الوجود/الماهية
٧٧ – الوحدة/الكثرة
٧٨ – الاسم/المسمى
٧٩ – الله/الإنسان
٨٠ – الإنسان/العالم
٨١ – المطلق/النسبي

الحق يجمع البحرين في كل الثنائيات، ومن أبرزها ثنائية: الوجود/الكمال. إن التدقيق في المعنى اللغوي للحق يعطي دلالة كبرى في تشابك معنى الوجود بالكمال. فللكلمة معنيان متلازمان :

١ - الوجود : حق الأمر يحقّ : صار حقاً وثبت. وفي التزويل : ((حق عليهم القول))^{٤٤٢}، أي ثبت.

تقول حققت الأمر إذا كنت على يقين منه. والحق من أسماء الله عز وجل. وقيل من صفاته. قال ابن الأثير : هو الموجود حقيقة. المتحقق وجوده وإلهيته والحق صدق الحديث وتحقق عنده الخبر أي صح وحقق قوله أي صدّقه.

والحق : اليقين بعد الشك. والحاقة الساعة والقيامة سميت حاقة لأنها تحقّ كل إنسان من خير أو شر قال ذلك الزجاج (لسان العرب) وجئته من حاق الشتاء : أي في وسطه.

٢ - الوجوب : "حق الأمر يحق: وجب. و((حققت كلمة العذاب)) : أي وجبت وفي الحديث: أنه أعطى كل ذي حق حقه. وفي الحديث : ليلة الضيف حق فمن أصبح بفنائيه ضيف فهو عليه دين. وأحققته إحقاقاً أي أوجبته. و((حقيق عليّ أن لا أقول على الله إلا الحق))، ومعناه: واجب عليّ ترك القوة على الله إلا بالحق"^{٤٤٣}.

^{٤٤٢} الأحقاف ١٨

^{٤٤٣} ابن منظور - لسان العرب

ألف : الآيات التي تركز على تحقق الحق وثباته:

- — ويوم يقول كن فيكون قوله الحق وله الملك / الأنعام ٧٣ (وفيها إشارة إلى تحقق الأشياء بقوله النابع من إرادته).
- — فوقع الحق وبطل ما كانوا يعملون / الأعراف ١١٨ (وهي صريحة في وقوع وتحقيق الحق).
- — إن وعدك الحق / هود ٤٥.
- — ذلك اليوم الحق / النبأ ٣٩.
- — ليعلموا إن وعد الله حق وإن الساعة لا ريب فيها / الكهف ٢١ (أي لا ريب في تحققها).
- — إن كل الآ كذب الرسل فحقّ عقاب / ص ١٤ (أي تحقق عقابي).
- — الحاقة ما الحاقة وما أدراك ما الحاقة / الحاقة ١ — ٣

ب — الآيات التي تركز على الحق كقيمة :

- — ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون / البقرة ٤٢
 - — ولا تقولوا على الله إلاّ الحق / النساء ١٧١
 - — قل الله يهدي الحق أ فمن يهدي الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي إلاّ أن يهدي / يونس ٣٥
 - — ترى أعينهم تقبض من الدمع مما عرفوا الحق / المائدة ٨٣
- هذه الآية تجعل الحق مصدراً للشعور العاطفي والقيمة الوجدانية.

وكذلك : ألم بأن للذين آمنوا أن تجشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق ولا يكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبل فطال عليهم الأمر فقسست قلوبهم وكثير منهم فاسقون / الحديد ١٦.

ج - الآيات التي تربط الواقع بالقيمة في كلمة (الحق):

- — يقص الحق وهو خير الفاصلين / الأنعام ٥٧ (حيث تؤكد على عدم كون القصص القرآنية أساطير وأوهاما بل هي حقائق تصدر عن خير الفاصلين وهذه قيمة).
- — والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون / الأعراف ٨ (حيث لا تعطي للباطل وزنا وهذا ما يمثل واقعية الحق. أما قيمتها وتمثل بالفلاح في ذيل الآية الشريفة).
- — هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون / التوبة ٣٣ (حيث ربط الحق الهداية بصفاتها قيمة ثم أعربت عن إظهار الرسول على الدين كله بصفته واضحا سيتحقق ولو كره المشركون).

د: الآيات التي تعطي للحق معنى الوجوب الاعتباري والحقوقسي:

- — وفي أموالهم حق للسائل والمحروم / الذاريات ١٩
- — يقتلون النبيين بغير حق / آل عمران ٢٢
- — قالوا تالله لقد علمت ما لنا في بناتك من حق / هود ٧٩
- — الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق / الحج ٤٠

- — والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم / المعارج ٢٤
- — حقيق علي أن لا أقول على الله إلا الحق / الأعراف ٥ (من خطاب موسى لفرعون)
- — كلوا من ثمرة إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا / الأنعام ٤١
- — وآت ذي القربى حقه والمسكين وابن السبيل / الإسراء ٢٦

اتحاد الوجود بالكمال :

إن فلسفتنا الإسلامية تؤمن باتحاد الوجود بالكمال. مدرسة الحكمة المتعالية تركز على التوحيد الصفاتي. ومن هذا المنطلق، تؤمن بكون صفات الكمال صفات ذاتية للوجود. ثم إن مقارنة مبدأ : "الذاتي لا يعلل" بأصل وحدة الوجود الواجب الذي لا علة له تفيد بأن صفات الكمال هي عين الوجود. **للاوجود هو الكمال، والكمال هو الوجود**، لا فرق بينهما إلا في دائرة الاعتبار:

"ذكر صدر المتألهين الشيرازي في كتابه الأسفار ماهية السعادة الحقيقية، فقال : إن الوجود هو الخير والسعادة، والشعور بالوجود هو أيضا خير وسعادة، لكن الوجودات متفاضلة متفاوتة بالكمال والنقص. فكلما كان الوجود أتم، كان خلوصه عن العدم أكثر، والسعادة فيه أوفر، وكلما كان أنقص، كانت مخالطته بالشر والشقاوة أكثر. وأكمل الموجودات وأشرفها هو الحق الأول ويليه المفارقات العقلية وبعدها النفوس، وأدون الموجودات هي الهوى الأولى والزمان والحركة ثم الصور الجسمية ثم الطبائع ثم النفوس"^{٤٤٤}.

^{٤٤٤} د. طراد حمادة — في ماهية الحب والعشق — مجلة العالم — ٦ / ١٢ / ٨٦

والوجود كمال, أولا وأخيرا. ثمة خلاف بين الموجودات في استيعابهم للكمال وكل ما له علاقة بالكمال كالعلم والإرادة والحياة والإحساس, إلا أن هذا لا يعني تخصيص هذه القيم ببعض المراتب دون البعض الآخر. الوجود علم وحياة وقدرة وإرادة حتى في أسفل مراتبه حيث الجسم والطبيعة.

توجد محاولات وأبحاث لضخ الذكاء في هيكلية المادة عبر التقنية الحديثة: "إن المعلوماتية تركز على الذكاء بحيث تتخطى مرحلة تنفيذ الأوامر إلى مرحلة المساهمة في صنعها إن لم يكن صنعها كلياً. باختصار لم تتجه الابتكارات إلى السعي لإيجاد حواسيب تفهم وتشعر وتستنتج وتتخذ القرار على صورة الإنسان, أي أنها في طور الانتقال من معاونة الإنسان عبر خدمته إلى معاونته عبر مشاركته في التفكير إن لم يكن التفكير مكانه"^{٤٤٥}.

لكن الواقع يتجاوز هذا الحد, إذ إن الجسم عندي يمتلك بالفعل كل مواصفات الكمال, ومنها العلم والإرادة والحياة بغض النظر عن أجهزة التقنية الحديثة.

ومع أن الملا صدرا يرفض القول بتحقيق العلم في عالم الطبيعة, لكن الحق مع الإمام الخميني (ره) حيث قال: "فكل مراتب الوجود مقام العلم والقدرة والإرادة وغيرها من الأسماء والصفات, بل كل المراتب من أسماء الحق"^{٤٤٦}.

كيف يعقل اتصاف الجسم بالعلم وسائر أوصاف الكمال؟ أذكر لكم البينة رقم ٤٩ في كتابي "بينات" في هذا المجال:

^{٤٤٥} أحمد زين الدين — هواجس وتطلعات ... — السفر — ٩٨/١٢/٣٠

^{٤٤٦} الإمام الخميني — مصباح الهداية — ٧٧

"الجسم عالم بنفسه :

أ - العلم الحضوري ليس إلا حضور المعلوم عند العالم^{٤٧}.

ب - الشيء المادي حاضر عند نفسه، وليس خارجا عن ذاته. وأوصافه أيضا حاضرة عند ذاته.

ج - فهو عالم بنفسه وأوصافه ، وكذلك عالم بالوجود المطلق، بمقدار سعته، لحضوره عند الشيء المادي^{٤٨}، وعالم بسائر الأجسام، بمقدار ما يتأثر

^{٤٧} لا ريب أن العلم من الحقائق الوجودية بدليل الفرق بين العالم والجاهل فإنه يديهي حيث أن صفة العلم التي يتمتع بها العالم يفقدها الجاهل، وحقيقته انكشاف المعلوم وحضوره عند العالم. وقد وقع الخلاف بين الماديين والإلهيين في أن العلم هل هو موجود مادي ناتج عن حركة أعصاب الدماغ، أو انه كائن مجرد خارج عن العالم المادي.

وأهم إيراد على الماديين هو انه لو كان العلم ماديا لزم منه أن يكون الجيل الذي نراه مثلا في الخارج منعكسا بحجمه وأبعاده في المخ وهو مستحيل لاستحالة انطباع الكبير في الصغير.

وما دام العلم مجردا عن المادة فلا بد من اتحاده مع العالم لأن حضور المعلوم عبارة عن وجوده، مما يعني أنه تام في فعليته لا قوة فيه، وهو يقتضي أن يكون العالم تام الفعلية أيضا خاليا من القوة. — تعليقات حاتم إسماعيل على : "بينات" للمؤلف

أقول : كون الجسم عاريا عن العلم يساوي خلوه عن الله لأن الله علم مطلق وخلو الجسم عن الله يساوي خلوه عن الوجود المطلق الحاضر في كل زمان ومكان : ((فأينما تولوا فثم وجه الله)) البقرة ١١٥. و(ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله قبله وبعده ومعه) : الإمام علي (ع) .
والمادية كفر وإلحاد، ليس لتركيزها على الجسم، بل لتفسيرها الجسم بمهايات وحدود سلبية وإرجاع كمالات الجسم (كالعلم) إلى نواقصه (كالتأثر والانفعال المادي) .

^{٤٨} "الأجسام لما كانت بمنزلة ظلال للوجودات الغيبية من النفوس والعقول ، ولها نحو اتصالها بقيوميتها إياها ، وتلك الموجودات عالمة بذواتها ومعلومة لها لأن وجوداتها لأنفسها، فللأجسام أيضا من هذه الجهة علم وشعور بقدر اتصالها بها وبحسب وجوداتها : ((إن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم))

بها. وبما أن عملية الأخذ والعطاء قائمة باستمرار بين كل الأجسام والمواد في الطبيعة، فكل جسم يعرف كل الأجسام من خلال هذه التأثيرات، وإن كان العلم عند الجسم ضعيفا جدا مقارنة بعلم الإنسان والحيوان^{٤٩}.

إن فكرة التأكيد على أصالة المقولات الجمالية إلى جانب المقولات العقلية التي تعبر عن حقيقة الوجود، لم تتوقف عند الفلسفة الإسلامية، بل برزت في صميم النظريات الفلسفية الحديثة:

"النظرية الحديثة الكوانتية والنسبية والاحتمالية قد وضعت النظريات القائلة بالمطابقة بين الذهن والعين موضع النقد... وقد أحدثت هذه النظرية المضادة للعقل نقلة علمية جديدة في مجال العقولوية أعادت الاعتبار للعقل كبعد من أبعاد العقل... وصار للمقولات الإستيتكية كالجميل والسامي والساحر والمقدس والعجيب كأنماط رمزية للروح أهمية موازية لمقولات العقل كالزمان والمكان والكم والكيف إلخ... ولبادئ (العقل) كمبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض"^{٥٠}.

كما أن الفرويدية تقرن الوعي باللاوعي والعقل باللاعقل والواقع بالرغبة والواقعية باللاواقعية (السوريالية).

(٤٤/١٧). فتبين أن العلم والشعور إنما يكون بقدر الوجود". الملا محسن فيض الكاشاني — أصول المعترف

٢١-.

^{٤٩} محمد خاقاني (المؤلف) — بينات — ١٨٠

^{٥٠} جميل قاسم — نقد كتاب (نظرية العقل) لجورج طرابيشي — السفر — ٩٧/٦/٢٧

"ما هو العشق؟ :

"عشق الشيء تعلق القلب فيه، وهو إفراط الحب، ويكون في عفاف كما في غيره، وإذا كان الحب في اللغة اسم لصفاء المودة لأن العرب تقول لصفاء بياض الأسنان ونضارتها حب الأسنان، فهو في الحياة يقوم على التجربة الحية والمعاناة الوجدانية الشخصية المباشرة، لكنه في معناه الميتافيزيقي اندفاع نحو الخير الكلي وعشق وانجذاب للمحرك الأول"^{٤٥١}.

وإذا كان العقل الفلسفي يتعارض — على ما يبدو — مع العشق ، إلا أن :
 "فلاسفة اليونان كانوا أول من بحث عن حقيقة العشق وماهيته وأنواعه...
 وغاية الحب عند أفلاطون هي حب الجمال الذي يعني عنده الخير الحقيقي...
 وعند أرسطو يعني الحب العشق الذي يجذب الموجودات كلها إلى المحرك الذي لا يتحرك إلى المبدأ الأول. يقول في كتاب الطبيعة : "وتحريكه (الموجود الأول) إنما يكون عن طريق أنه معشوق ومعقول. فالأشياء المحركة على هذه الجبهة إنما تتحرك من غير أن تتحرك، وفي المبادئ الأولى المعشوق والمعقول والمفضول هم شيء واحد وما هو حسن نشتهيه ونشتاقه لأننا نراه حسنا. والأول نختاره لأننا نراه حسنا ونشتهيه لأننا نعقله وليس أننا نعقله لأننا نشتهيه، وابتداء العشق إنما هو ما يعقله من العلة الأولى"^{٤٥٢}.

^{٤٥١} د. طراد حمادة — في ماهية الحب والعشق — مجلة العالم — ٦ / ١٢ / ٨٦

^{٤٥٢} المصدر السابق

و"الحق" أساس الوحدة بين الوجود الصرف وبين العشق والعاطفة حسب القرآن.

فـ "الدمع" الذي هو تعبير صادق عن تدفق العاطفة وهيجان العشق، أسند في الآية التالية إلى "معرفة" تنطلق من "الحق":
((ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق))^{٤٥٣}.

٧٣- الظهر/البطن

١ - على صعيد الوجود :

الوجود هو الظهور، فالوجود المطلق ظهور مطلق، وبه وعلى ضوئه يتمظهر كل وجود مقيد:

"قال مولانا أبو عبد الله الحسين عليه الصلاة والسلام في دعاء (عرفة) :
(أغيرك من الظهور ما ليس لك ؟). صدق ولي الله.

وقال الشيخ الكبير محي الدين: "العالم غيب ما ظهر قط والحق ظاهر ما غاب قط..."^{٤٥٤}

لكن الظهور المطلق يوجب البطون المطلق، إذ لا ضد للوجود المطلق، والأشياء تعرف بأضدادها. و كل ما يعرفه الإنسان هو ما استقرت صورته في

^{٤٥٣} المائدة ٥ / ٨٣

^{٤٥٤} الإمام الحميني - مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية - ٦٥

الذهن، والصورة الذهنية هي الماهية التي تدل على حد الشيء، ولا حد للوجود المطلق، فلا يستقر في الذهن، وهذا يعني البطون المطلق.

"هذه الحقيقة الغيبية لا تنظر نظر لطيف أو قهر، ولا تتوجه توج رحمة أو غضب إلى العوالم الغيبية، والشهودية، من الروحانيين القاطنين في الحضرة الملكوت والملائكة المقربين الساكنين في عالم الجيروت، بل هي بذاتها، بلا توسط شيء، لا تنظر إلى الأسماء والصفات ولا تتجلى في صورة أو مرآة، غيب مصون من الظهور، مستور غير مكشوف عن وجهها حجاب النور، فهو الباطن المطلق والغيب الغير المبدأ للمشستق.

والبطون والغيب اللذان نسبناهما إلى هذه الحقيقة الغيبية ليسا مقابلين للظهور الذي من الصفات في مقام "الوحدانية" والحضرة الجمعية، ولا "الباطن" هو الذي كان من الأسماء الإلهية الذي هو من أمهات الأسماء الحقيقية. فإن البطون الذي من الأوصاف القدسية و"الباطن" الذي من الأسماء الربوبية، كل واحد منها التجلي بذلك المقام، وهما متأخران عن تلك الحضرة. بل التعبير بمثل هذه الأوصاف والأسماء لضيق المجال في المقال. فالحقيقة التي قلب الأولياء عن التوجه إليها محروم، كيف يمكن أن يعبر عنها بما كان من مقولة المفهوم؟ ونعم ما قيل:

ألا إن ثوبا خيط من نسج تسعة وعشرين حرفا من معاليه قاصر

فاللفظ قاصر، والمتكلم أبكم، والسماع أصم.

هذه الحقيقة الغيبية غير مربوطة بالخلق، متباينة الحقيقة عنهم، ولا سنجية بينها وبينهم أصلا ولا اشتراك أبدا^{٤٠٠}.

^{٤٠٠} المصدر السابق

وكلمة "هو" المشرية إلى تلك الحقيقة الغيبية تعتبر أشرف من جميع الأسماء الإلهية التي تعبر عن ظهور الكمالات في معرفة الإنسان:

"إنك إذا قلت : هو الرحمن الرحيم الملك القدوس السلام، فلفظ "هو" بمنزلة الذات، وغيره من الأسماء بمنزلة الصفات. والذات أشرف من الصفات. فلفظ "هو" أشرف من جميع الأسماء"^{٤٥٦}.

في التراوح بين ذلك الظهور وهذا البطون، تفرق الطرق، وتتشعب المذاهب بين الفلاسفة والمتكلمين والعرفاء:

الرؤية الفلسفية تركز على جانب البطون، وتفتش عن دلائل وبراهين، لإثبات الصانع، للكشف عن المجهول. والرؤية العرفانية، بالعكس منها، تصر على ظهور الله واستيعابه لكل الوجود الذي ليس إلا وجود الواحد القهار:

"اعلم أيها الأخ الأغر أن الحكماء الشامخين والفلاسفة المعظمين لما كان نظرهم إلى الكثرة وحفظ مراتب الوجود من عوالم الغيب والشهود وترتيب الأسباب والمسببات والعوالم الصاعدات والنازلات لاجرم يحق لهم أن يقولوا بصدور العقل المجرد أولاً ثم النفس إلى أخيرة مراتب الكثرات ... أما العرفاء الشامخون والأولياء المهاجرون لما كان نظرهم إلى الوحدة وعدم شهود الكثرة لم ينظروا إلى تعينات العوالم ملكها أو ملكوتها ناسوتها أو جبروتها. ويرون أن تعينات الوجود المطلق المعبر عنها ب (الماهيات) و (العوالم) أية عوالم كانت اعتبار وخيال. لذا قيل العالم عند الأحرار خيال في خيال"^{٤٥٧}،^{٤٥٨}

^{٤٥٦} صدر المتألمين — شرح أصول الكافي — كتاب العقل والجهل — ٢٦٦

^{٤٥٧} محيي الدين بن عربي — فصوص الحكم — ١٦٣

^{٤٥٨} الإمام الخميني — مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية — ٦٥

كون الحق ظهوراً مطلقاً وبطوناً محضاً في آن واحد، يفيد أن سلوك الإنسان نحو الكمال المطلق يجب أن يتدبّر بالله الأظهر من كل شيء، وينتهي إلى الله الأخفى من كل شيء، هذا هو الصراط المستقيم، والسعي والحركة في أي مسار آخر توزع في السبل وتفرق في الطرق وابتعاد عن التماسك والتوحيد.

هذا السعي له بداية ونهاية، له مقدمة ونتيجة، هو استدلال ينقل الإنسان من مرحلة إلى مرحلة، وفي نفس الوقت، هو عرفان وشهود لا يعدل عن مسار التوحيد الصرف، إذ إن "النهايات هي الرجوع إلى البدايات"، و((كما بدأكم تعودون))^{٤٥٩}.

من الطبيعي أن من لا يتذوق لا يفهم لهذه الوحدة، يشبه برهان الصديقين في الوصول من الذات إلى الذات بـ "دورة منطقية بلا نهاية تضاهي لعبة المرايا التي تنكسر الأولى في الثانية":

يتعرض "جاك بيرك" لهذا الأمر في قراءته للقرآن بعنوان "الحقيقة تؤكد نفسها كتوكيد"، ويذكر الآيات التي تستشهد بالحق على نفسه، منها الآية ٢٣ من سورة الذاريات: ((فورب السماء والأرض إنه لحق مثل ما أنكم تنطقون)). أو الآية ١٨ من سورة آل عمران: ((شهد الله أنه لا إله إلا هو))، أو الآية ٢٥ من سورة النور ((والله هو الحق المبين))، ويقول:

"يبدو أن الله يفعل في هذا السياق بالطريقة العكسية لليوناني "ايمينيذ". فبعد أن وضع هذا الفيلسوف في مقدمة القياس الكبرى أن جميع الكريتيين كذابون، أضاف في المقدمة الصغرى أنه هو نفسه كريتي. وبالتالي فقد مهد لدورة منطقية بلا نهاية تضاهي لعبة المرايا التي تنكسر الأولى في الثانية".

^{٤٥٩} الأعراف ٢٩

إن نظرتة إلى هذه الآيات تبين عدم استيعابه لبرهان الصديقين — أي برهان إثبات الواجب بذاته عن طريق ذاته : (يا من دل على ذاته بذاته)، وللقيمة التي يمثلها هذا البرهان في الثقافة الإسلامية، سواء في فلسفة ابن سينا وتقريره الخاص لهذا البرهان أو التفسير العرفاني له.

إن معرفة الله تعالى عن طريق آثاره في مجرى برهان "الإن" (من المسببات إلى السبب) نافع لمن ابتدأ بالسلوك إليه. أما العارف الذي ارتفع عنه حجاب الشائبة بين الله وخلقها، فقد يشبه الكثرات الموجودة في العالم "بلعبة المرايا" التي تتكسر الأولى في الثانية، وينشُد:

كل ما في الكون وهم أو خيال أو عكوس في المرايا أو ظلال

لكنه لا يرى في هذه اللعبة الحقيقية أية دورة منطقية بلا نهاية حسب تعبير جاك بريك^{٤٦٠}.

نواصل الحديث في انجرار الظهور نحو البطون من زاوية أخرى:

"إن انكشاف الموجود من حيث هو كذلك هو في ذاته وفي الوقت نفسه اختفاء الموجود في كليته... إن التفكير في الوجود خالصا وبمحد ذاته يقتضي منا أن نغض الطرف عن الوجود الذي تم التفكير فيه طويلا... ويتطلب التحلي عن الوجود كأساس للموجود... بهذا لا يعود الكائن يقرأ في عزلته وانغلاقه بل يرى في انفتاحه وعلاقاته ولا تقرأ العين في وحدتها وبساطتها أو في جوهريتها وتواطؤها بل تنحل إلى أعراضها"^{٤٦١}.

^{٤٦٠} د. محمد خاقاني (المؤلف) — نقد كتاب إعادة القرآن لجاك بريك — المنطلق — العدد...

^{٤٦١} علي حرب — نقد الحقيقة

إذا قصدنا بالظهور "ظهور الشيء لنا" فالوجود العيني يصبح باطنا غائبا عنا، وما يظهر لنا هو رسمه في أذهاننا، ورسم الشيء في أذهاننا ليس هو ذات الشيء وإنما تجل من تجلياته ومظهر من مظاهره، فيصح لنا أن نقول أنه لا مجال لـ "الهوية"، لأن في قاعدة الهوية يقصد بالهو الأول رسم الشيء في الذهن، وبالهو الثاني ذاته في الخارج، ونحن نعرف أن ما يتحقق في الخارج هو "الهو" وليس "الهو"، ونحن عندما نتجاوز عن الهو في الذهن ونتجاوز عن المبتدأ لا نصل مرة أخرى إلى نفس الشيء، بل إلى تراتبه وتجلياته، وهي أسماؤه: ((قل هو الله أحد)). لكن الثنائية الواقعة بين الوجود العيني والذهني ترتفع عند الكشف والشهود، ويتحد فيه الظاهر بالمظهر كما في نظام المرايا.

إن اتحاد الظهور بالبطون يتجلى في نظام المرايا. فرغم أن المرئي بمحد ذاته هو الرائي، لكن انعكاس الصورة (انقلابه يمينا وشمالا) من جهة، وتظاهر الصورة وكأنها بعد المرآة والرأي قبل المرآة يسببان انشغال الرائي عن المرئي الذي هو نفسه.

وفي الكتاب المقدس عند المسيحيين إشارات تفسر علاقة الطبيعة بما وراء الطبيعة وتشبهها بنظام الصور والمرايا:

تناول كاتب الرسالة للعبرانيين العلة وظهوراتها بالمفهوم الفلسفي عندما قال: "ولأن الشريعة ظل الخيرات الآتية، لا جوهر الحقائق ذاتها..."، وقال أيضا: "هؤلاء يخدمون صورة وظلالا في السماوات. فحين أراد موسى أن ينصب الخيمة أوحى إليه الله قال: انظر واعمل كل شئ على المثال الذي أريتك إياه على الجبل"^{٦٢}.

^{٦٢} (عب ١٠ : ١ ، ٨ : ٥)

هل فهم الرسول بولس أن المرأة لا استقلال لها في تصوير صورة الرائي مما يؤكد على عبوديتها فنراه يقول : "... وما نراه اليوم هو صورة باهتة في مرآة ، وأما في ذلك اليوم فسنرى وجهها لوجه. واليوم أعرف بعض المعرفة، وأما في ذلك اليوم فستكون معرفتي كاملة كمعرفة الله لي" ^{٤٦٣}، ^{٤٦٤}.

ولنظام المرايا ذكر خفي في القرآن، في الآية الشريفة : ((قال إنه صرح ممرّد من قوارير)) ^{٤٦٥}، لكنني أرى أن التعبير عن الأشياء والكائنات بـ "آيات الله" أدق من كونها "مرايا الحق"، لأن المرأة وإن لم تكن مقصودة منظورة عند من ينظر لها إلى الصورة المرئية، لكن لها وجودا مستقلا ^{٤٦٦}، يمكن أن يكون منظورا فيه، بخلاف الآية، فإنها لا شأن لها إلا الإشارة إلى واقعها وحقيقتها.

ملاحظات :

— في الآية : ((يا موسى إنه أنا الله العزيز الحكيم)) ^{٤٦٧} التفات من الغائب إلى المتكلم، مما يلوح بإرجاع البطون إلى الظهور، ويشير إلى حقيقة سيميائية في الخطاب القرآني، تتجلى في كسر القالب التقليدي الذي يفصل بين المتكلم والغائب والمخاطب، في ما يتعلق بحقيقة الحق جل شأنه.

— وفي الدعاء : "يا رب الإعلان والأسرار" تركيز على الجمع بين الظهور والبطون.

^{٤٦٣} (١ قور ١٣ : ١٢)

^{٤٦٤} تعليقات جمال توفيق على "بينات" للمؤلف

^{٤٦٥} النمل ٤٤

^{٤٦٦} إلا إذا قصدنا بالمرآة لا الزجاج التي تعكس الضوء، بل الصورة المرئية المتصورة فيها، لأنها حقيقة هي

المرآة أي أداة الرؤية، والمرئي حقيقة ليس هو الصورة المتجلية، بل صاحبها ومصدرها.

^{٤٦٧} النمل ٩

٢ - على صعيد القرآن :

إن أحد أبرز مجالات الظاهر/البطن، هو في رحاب القرآن، حيث أن هذه الثنائية تؤدي إلى نزعتين : الظاهرية/الباطنية :

فالتمسك بحجية ظواهر الألفاظ، لا يبحث عن المعاني المختبئة والمضامين المستورة في كتاب الله، ويرى القرآن كتابا "عربيا" واضح الدلالة في أهدافه ومقاصده. وإذا كان لا بد من شرح وتوضيح، فهذا لا يعدو تفسيراً لبيان معاني الألفاظ من خلال مقارنة بعضها البعض، من منطلق أن القرآن يفسر بعضه بعضاً.

بالعكس من الذي يتبنى البطون، ويرى ظواهر الألفاظ مجرد قشور تحمل في طياتها حقائق مختلفة. والقيمة الأساسية لا تكمن في الظاهر، إن على صعيد الوجود، أو في رحاب النص القرآني.

لكن مدرسة "أمر بين أمرين" في نفس الوقت الذي تؤكد على أن السعي في التجاوز عن الظاهر وخرق الحجب للتسلل في أعماق الباطن هو الجوهر الأساس في حركة الإنسان الاستكمالية، ولا بد له من متابعة هذا السلوك الذي يتوج بالفناء في الذات الإلهية، لكنها ترفض أبداً هتك قداسة الظاهر الذي يعتبر قشراً من شأنه المحافظة على لب الباطن. فالظاهر والبطن وبطن البطن كلها مظاهر لحقيقة واحدة، والنسبة بينها تشكيكية من أعلى عليين إلى أسفل السافلين. والوجود برمته خير ومن أعلاه إلى أسفله كمال وكله ساحة ظهور الله جل جلاله : ((هو الذي في السماء إله وفي الأرض إله))^{٤٦٨}. هذا يفرض علينا تقديس الظاهر والباطن ولو بدرجات مختلفة، ويتنافى مع اعتبار الحق حكراً لشخص دون آخر:

^{٤٦٨} الزخرف ٨٤

"لا ينبغي أن يظن أن القراءة التي تتوجه إلى روح النص وتدعى النفاذ إلى عمقه واستخلاص جوهره هي نقيض القراءة الحرفية، وإن كانت تطرح نفسها كذلك... فالقراءة الباحثة عن جواهر المعاني هي كالقراءة الحرفية تبحث عن معنى وحيد يحتمله كل منطوق ولا يحتمل غيره... نعم إن القراءة الحرفية ترى بأن اللفظ يدل بظاهره على المعنى المراد... في حين أن القراءة المقابلة ترى بأن المعنى الخفي باطن يختبئ في قاع النص... والقراءة لا تخرج من مأزقها إلا إذا توقفنا عن النظر إلى النص بوصفه أحادي المعنى وإلى القراءة بوصفها تتطابق مع النص".^{٦٩}

٣ — على صعيد الإنسان الكامل :

في هذا الإطار، تنبعث من ثنائية **الظهر/البطن** معادلة : **النبوة/الولاية** :
 "الحقيقة الغيبية المقدسة عن تعيينات الأسماء والصفات أرادت أن تخرج من كتم العماء، وأحبت أن ترى نفسها في مرآتي الأسماء والصفات. فتجلت على الاسم الأعظم الذي يستجمع فيه كل الأسماء والأوصاف، وتمظهرت في الحقيقة المحمدية التي تعم جميع مراتب المخلوقات والظهورات. هذا التقابل بين حضرة الغيب وحضرة الكون الجامع، أدى بدوره إلى ظهور بقية الأسماء والصفات واحدة تلو أخرى، فبرز الغيب المغيب مرة في الاسم **"الظاهر"**، وتحقق في سلسلة الأنبياء، وأخرى في الاسم **"الباطن"**، وتجلّى في سلسلة الأولياء.

هكذا أصبحت **النبوة** ساحة لظهور الأشياء، لا في النبوة التشريعية التي من شأنها إظهار ما في الغيب بسرود الوحي والألفاظ فحسب، بل وأيضا في النبوة التكوينية التي من شأنها إظهار ما في باطن هذا العالم من الحقائق والأسرار. وهكذا أصبحت **الولاية** ساحة

^{٦٩} علي حرب — نقد الحقيقة — ١٦

لبطون الأشياء. إذ إن لكل شيء ظهرا ولظهره بطنا، مثل القرآن الذي هو نسخة صادقة عن كل مراتب الوجود، وبالأحرى كل مراتب الظهور. والنسخة طبق الأصل. فأصبح للقرآن ظهر، ولظهره بطن، ولبطنه بطن إلى سبعين بطنا. فأصبحت النبوة في عالمي التكوين والتشريع بجلى الظهور، والولاية موطن البطون. وتسنى لنا أن نقول: "إن الولاية سر النبوة وباطنها".

وإذا كان يتحتم على النبوة في عالم الناسوت أن تنتشر في آفاق الجغرافيا، وتتوزع في أعماق التاريخ بدء من أينا آدم عليه السلام، الذي ابتدأ به سير الإنسان في سكة الزمان، مروراً بالأنبياء والمرسلين الذين أخذوا بيد البشرية، وساروا بها على درب الهداية خطوة خطوة، ومهدوا الأرواح والأنفس لأعظم حدث ومنعطف في تاريخ الإنسانية، تمثل في نزول القرآن على قلب خاتم الأنبياء، فكذلك تحتم على الولاية أن تنتشر في عالم الناسوت بين فترات التاريخ، بدء من الولاية العلوية، ومروراً بالحجج الطاهرة الذين فسروا القرآن وحققوا محكمه ومتشابهه وناسخه ومنسوخه ومطلقه ومقيده، وقدموا في سلوكهم وتعاملهم تفسيراً حياً له، وفجروا في القرآن اثني عشرة عينا حتى يعلم كل أناس مشربهم، وتهيأوا لأعظم حدث يتحقق به القسط الذي نادى به جميع الأنبياء والمرسلين.

وإذا كان محمد (ص) خاتم الأنبياء، وبه اكتمل الدين في التنظير للشريعة الأسمى وبروز مظاهره، وتمت النعمة الإلهية على صعيد النظر والفكر والأيدولوجيا، فسميه والملقب بلقبه: الحجة بن الحسن (عج) خاتم الأولياء، وبه يكتمل الدين في تطبيق الشريعة الحقبة وبروز أسرارها وكنوزها عبر العدالة الإلهية العالمية^{٤٧٠}.

^{٤٧٠} محمد خاقاني (المؤلف) — قراءة في علل غيبة الإمام المهدي (عج) — مقال مقدم إلى مؤتمر "اليوم الموعود

"فدائرة الولاية هي باطن دائرة النبوة. وهي في كامل التماثل مع دائرة النبوة، لأن النبوة من جانبها ليست غير ظاهر هذه الولاية ... وكما أن دائرة النبوة قد وجدت كماها وتماها في خاتم الأنبياء، كذلك دائرة الولاية تجد مقامها في خاتم الأولياء".^{٤٧١}

٧٤- الحقيقة/الاعتبار

يقع تحت ثنائية الحقيقة/الاعتبار أنواع مختلفة من مصاديقها:

منها : ثنائية التكوين/التشريع :

الوجوب التشريعي نابع من الوجوب التكويني : حيث أن الله وجود مطلق فهو واجب مطلق وليس فيه جهة إمكانية فيجب عليه العدل والهدى : ((إن علينا للهدى وإن لنا للآخرة والأولى))^{٤٧٢}. الآية تجمع بين الوجوب التشريعي في الجزء الأول والوجوب التكويني في الجزء الأخير. الوجوب الاعتباري ينطلق من الوجود الحقيقي، والواو بينهما للعطف بين الحقيقة والاعتبار.

ومما يقع تحت معادلة التكوين/التشريع: ثنائية الحقيقي/الإنشائي التي افترضها المحقق الخراساني في توجيه حقيقة الأوامر الامتحانية والأوامر الاعتذارية، فقال إن للطلب فرداً حقيقياً وفرداً إنشائياً، وكذلك لإرادة. فاطلب والإرادة الحقيقيان لله تعالى لا يتخلفان في أمر الكافر بالإيمان، والذي يتخلف أو يتمرد علي الكافر هو الطلب الإنشائي والإرادة الإنشائية.

^{٤٧١} هانري كوربان — الشبهة الإثني عشرية — ترجمة د. ذوقان قرقوط — مكتبة مدبولي — القاهرة ص ٢٨٧

^{٤٧٢} الليل ١٢-١٣

لكن الإمام الخميني(ره) طوى هذا الثنائية بقوله : "لا معنى محصل لإرادة الإنشائية، بل لا معنى للوجود الإنشائي والاعتباري للحقائق المتحققة كأسماء والأرض والإنسان. نعم، يعتبر العقلاء أمورا لا حقيقة لها كالزوجية والملكية وسائر الاعتباريات. فليس للإرادة والطلب فرد حقيقي وفرد إنشائي"^{٤٧٣}.

ثمة نوع آخر من الحقيقة والإنشاء، وهو في نشأة الوجود اللفظي والكلامي وعالم اللغة والخطاب. وهو يظهر في ثنائية : **الخير/الإنشاء**.

ويجدر بالذكر أن معظم الجمل الإنشائية (التي تهدف إلى ما يجب أن يكون وما يجب أو يستحسن أن لا يكون وهي اعتبارات ليست إلا، كانت بالأصل أخبارا (تروي الحقائق)، كالدعاء وصيغ العقود. وقد أسهبت البحث عنها في رسالتي في الماجستير بعنوان : **"دراسة في الجمل الخبرية والإنشائية"**، حيث درست العلاقات بينهما من زاوية ستة علوم، هي: البلاغة، الفقه، أصول الفقه، الحقوق، المنطق، والفلسفة، يمكن الرجوع إليها^{٤٧٤}.

الممارسة العقلية في التعاريف المنطقية عرضة لاشتباك الحقائق بالاعتبارات. من المفترض أن تكون حدود الأشياء راسمة لحقائقها، والرسوم مبينة لنسبها واعتباراتها، ولكن:

"الحد لا يحد بل يرسم، والذاتي لا يعرف بذاته بل بعوارضه. وإذا كان الرسم يتألف من العوارض فتأويل ذلك أن الرسوم إنما هي اعتبارات الذات ونسبها وإضافاتها أي اعتبار الشيء لا بحسب ذاته بل نسبة إلى غيره وقياسا على سواه من الأشياء... وحمل العاقل على الإنسان لا يفيد أن الإنسان عاقل

^{٤٧٣} الإمام الخميني — رسالة الطلب والإرادة — دار المحجة البيضاء — ٦١

^{٤٧٤} محمد خاقاني (المؤلف) — دراسة في الجمل الخبرية والإنشائية

بذاته بل يفيد أنه عاقل قياسا على الحيوان. فليس العقل مقوما من مقومات الإنسان ... والأحرى أن العقل إمكان إنساني تماما كالجنون. والعلاء من بني الإنسان ليسوا أكثر من الحمقى ((وأكثرهم لا يعقلون)).^{٤٧٥}

ملاحظات:

— الآية الشريفة: ((الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق))^{٤٧٦} توحى بانتزاع الاعتبار (القيمة الأخلاقية الكامنة في كلمة "حق") عن الحقيقة.

— (تحقيق القول) في الآية الكريمة: ((لينذر من كان حيا ويحق القول على الكافرين))^{٤٧٧} يعني احتساب القول حقيقة لا اعتبارا، مع أن القول حسب الوضع الأولي وضع للفظ الاعتباري. وهكذا: (تحقيق الكلمة) في الآية: ((يريد الله أن يحق بكلماته ويقطع دابر الكافرين))^{٤٧٨} و((أفمن حق عليه كلمة العذاب أفأنت تنقذ من في النار)).^{٤٧٩}

— ثنائية: الدنيا/الآخرة أيضا توحى بنوع من العلاقة بين الحقيقة والاعتبار، لأن الدنيا هي دار الاعتبار كالملكية والزوجية والرئاسة والعقود والمقررات الاجتماعية، وهي تزول بزوال الدنيا لتبقى بعدها الملكية الحقيقية المذكورة في الكريمة: ((لن الملك اليوم؟ لله الواحد القهار))^{٤٨٠}.

^{٤٧٥} علي حرب — نقد الحقيقة — ١٢٠

^{٤٧٦} الحج ٤٠

^{٤٧٧} يس ٧٠

^{٤٧٨} الأنفال ٧٠

^{٤٧٩} الزمر ١٩

^{٤٨٠} غافر ١٦

— تندمج (الكلمة التكوينية) (بالكلمة التشريعية) في: (إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته)^{٤٨١}. هو كلمة الله التكوينية، ووهبت له كلمة الله التشريعية عندما تكلم في المهد صبيًا: ((قال إني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا))^{٤٨٢}.

٧٥ — العلة/المعلول

تلتقي مدرسة "أمر بين أمرين" بما نال بشرفه صدر المتألهين (ره) في أواخر عمره، وهو إرجاع "العلية" إلى "التشأن" :

"فإذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات إلى حقيقة واحدة، ظهر أن لجميع الوجودات أصلاً واحداً، ذاته بذاته فياض للموجودات، وبحقيقته محقق للحقائق، ويسطوع نوره منور للسموات والأرض. فهو الحقيقة والباقي شؤونه، وهو الذات وغيره أسماؤه ونعوته، وهو والأصل وما سواه أطواره وفروعه : ((كل شيء هالك إلا وجهه، لمن الملك اليوم؟ لله الواحد القهار))، وفي الأسماء الإلهية : "يا هو ! يا من لا هو إلا هو"^{٤٨٣}.

وعلى ضوء هذا، تميل منهجية "أمر بين أمرين" إلى طي ثنائية الواجب/الممكن : "فلا واجب غيره، ولا ممكن سواه" :

^{٤٨١} النساء ١٧١

^{٤٨٢} مريم ٣٠

^{٤٨٣} صدر المتألهين — الشواهد الربوبية — ٥٠/١

"وإنما ظهر الممكن من جهة سلب العدمية عن الوجود الإلهي، فهو واجب بالغير، أعني أن كل ما في الإمكان لا بد أن يظهره الحق تعالى في الوجود، فهو في نفس الأمر واجب إلا أنه بغيره لا بنفسه، بل هو واجب بنفسه باعتبار أحدية الجمع، إذ الأعيان الثابتة هي معلومات الذات، والمعلوم مع العلم في الذات، وعلمه تعالى ليس مغايرا لذاته، فليس إلا هو، فإذن لا واجب غيره، ولا ممكن سواه، فإن الوجود الواجبي الإلهي قدر شامل لجميع الموجودات والأعيان كلها"^{٤٨٤}.

٧٦ - الوجود/الماهية

أصر ابن سينا وأتباعه من المشائين في الفلسفة الإسلامية على أصالة الوجود واعتبارية الماهية، وأكد السهروردي شيخ الإشراق على أصالة الماهية واعتبارية الوجود، وافترض الوجود من المعقولات الثانية الفلسفية. وذهب المحقق الدواني إلى أن الأصالة في الله للوجود، وفي المخلوقات للماهية.

وخالفه صدر المتألهين الشيرازي - رحمه الله - مؤكداً أن الأصالة للوجود في الله وفي جميع الموجودات.

لكن هذه الثنائية أيضاً في ساحة التوحيد. لأن الماهيات التي هي السلوب والنقائص (في ما يسمى بعالم الكون)، لا يمكن أن تكون أصيلة. أما الوجود،

^{٤٨٤} حسن بن حمزة الشيرازي - رسالتان في الحكمة المتعالية والفكر الروحي - ٦٧

فليس إلا وجود واحد هو الوجود المطلق، بناء على مذهب وحدة الوجود الشخصية التي مال إليها صدر المتألهين في أواخر عمره، وإليها يميل عرفاؤنا العظام. وحيث لا نعترف بوجود غير وجود الحق، ينتفي البحث عن أصالة الوجود. أو أصالة الماهية في غير الله. وليس في الدار غيره ديار.

وليست الماهيات سوى ظهورات الوجود الحق، والوجود ظاهر بذاته في ظهوراته، فانظرا كيف تنمحي هذه الثنائية في سطوة الحق جل وعلا الذي هو الظاهر وهو المظهر :

"الأعيان الثابتة هي معلومات الذات، والمعلوم مع العلم في الذات، وعلمه تعالى ليس مغايرا لذاته، فليس إلا هو، فإذن لا واجب غيره ولا ممكن سواه. فإن الوجود الواجب الإلهي قدر شامل لجميع أشتات الموجودات والأعيان كلها"^{٤٨٥}.

٧٧- الوحدة/الكثرة

(الله/العالم)

الوجود بحد ذاته وبصرافته وقبل اعتبار أي تقسيم يطرأ عليه حقيقة مطلقة، وإطلاقها تقتضي وحدتها:

^{٤٨٥} حسن بن حمزة بن محمد الشيرازي (الشرف البلاسي) — رسالتان في الحكمة المتعالية

"الوجود المطلق واحد"^{٤٨٦}.

- فرض الثاني للوجود^{٤٨٧} يستلزم تركيب كل واحد منهما من جهة مشتركة بينهما (هي الاشتراك في الوجود)، وجهة أخرى يمتاز بها كل واحد عن الآخر^{٤٨٨}.

^{٤٨٦} إن الشيء لا يخلو من أن يكون إما ماهية أو وجودا، لأن المراد بالماهية غير الوجود، إذ الماهية من حيث هي لا موحدة ولا معدومة فيمكن انصافها بالوجود، فيكون الوجود سببا للماهية لفرض تقدمه عليه، ومعلوم أن التقدم والتأخر إنما يكون بالوجود، ولا شيء غير الوجود متقدم عليه، فما كان غير الماهية فهو الوجود لا غير، فصرف حقيقة الوجود أمر بسيط لا تركيب فيه أصلا لفرض خلوه عن الماهية.

ثم أن صرف حقيقة الشيء لا يمكن أن تتقدم أو تتكرر، وفرض صرف حقيقة الوجود يعني الوجود الأتم والأشد فيه، فلا يمكن فرض الإثنينية فيه، لأن تفاوت الموجودات المحضة إنما يكون بالأتمية والأشدية، فلو فرض وجودان بسيطان فإما أن يتساويا في التمامية والشدة فلا مائر بينهما حينئذ وينقلبان وجودا واحدا وقد فرضا اثنين، وإما أن يكون أحدهما أتم وأشد فيكون علة وسببا للآخر لا محالة لأن كل ناقص معلول محتاج إلى التام. (تعليقات حاتم إسماعيل على بيانات للمؤلف)

^{٤٨٧} لأنه قد فرض مطلقا ولا متناهيا ففرض الثاني له يوجب أن يكون كل منهما متناهيا من بعض الجهات ليصبح اعتبار الغيرية بينهما فيقال هذا غير ذاك، وهذا لا يتم إلا بتميز كل المتعديين عن الآخر، والتميز يعني أن لا يوجد أحدهما حيث يوجد الآخر وهو معنى المحدودية والتناهي وقد فرض لا متناهيا وهو خلف. — المصدر السابق

^{٤٨٨} لا يخلو أمر مواجهة الامتياز هذه من أن تكون تمام الحقيقة في أحدهما فتكون جهة الوجود المشتركة بينهما خارجة عن حقيقة الآخر وهو مستحيل، لأن حقيقة الوجود هي نفس الوجود وليست شيئا آخر، أو تكون جزء حقيقته فليزم التركيب، والتركيب يعني حاجته إلى أجزائه وهو نحو تقييد مع أنه فرض مطلقا وهو خلف، كما أن الجزء الآخر إما أن يكون عين الوجود أو غيره، والأول يعني عدم المغايرة لعدم المائر بينهما حينئذ، وأما الثاني فلا بد أن يكون ذلك الغير هو الماهية وهي بذاتها لا تتصف بالوجود ولا بالعدم، مما يعني تطرق عدم إليه وأحاطته به وهو مستحيل كما تقدم، بالإضافة إلى أن الوجود أمر بسيط لا يتصور التركيب فيه أصلا، وتقدم أيضا أن فرض الثاني للوجود البسيط يعني أن أحدهما معلول لا محالة. — المصدر السابق

كذلك يستلزم تحقق عدم يفصل بينهما .

- يستحيل التركيب للوجود المطلق^{٨٩} ، كما يستحيل تحقق العدم.

- فلا ثاني للوجود ، كما أنه لا غير للوجود^{٩٠}.

والأصالة كلها للوجود، الذي أصر العرفاء في مختلف الأديان والمذاهب بطرقهم الكشفية على وحدته. وأقام بعض الفلاسفة الحكماء من أتباع الطريقة المحمدية (ص) براهين رصينة لإثبات وحدته الشخصية، منهم صائن الدين بن تركة^{٩١}، وصدر المتألهين الشيرازي^{٩٢}. وهذا يعني أن الماهيات التي هي مشار الكثرة بالذات لا كيان لها، ولا أصالة لها. فهي إذا كانت ليست إلا نسب وإضافات للوجود وشؤونه ومظاهره.

"وإذا لم يكن الحق مع الشاعر حيث قال :

كل ما في الكون وهم أو خيال

لكن الحق يشاطره في الشطر الثاني حيث قال :

أو عكوس في المرايا أو ظلال

فالكثرات عكوس في المرايا، لاحظ لها إلا تمثيل صاحب الصورة. والوجود الحقيقي واحد لا غير. و"ليس في الدار غيره ديار"^{٩٣}.

^{٨٩} لما تقدم من أن التركيب يعني حاجة المركب إلى أجزائه ، وكل محتاج معلول لافتقاره إلى سبب يرفع هذه الحاجة ضرورة تقدم الجزء على الكل. — المصدر السابق

^{٩٠} محمد خاقاني (المؤلف) — بينات

^{٩١} ابن تركة — تمهيد القواعد

^{٩٢} صدر الدين محمد الشيرازي — الشواهد الربوبية

^{٩٣} محمد خاقاني (المؤلف) — بينات

العلامة طباطبائي في مسار وحدة الوجود الشخصية يقدم تفسيراً رائعاً عن سورة
"التكاثر" نعرضه للإفادة:

يقول : "إن تكاثركم (طلب الكثرة ورؤيتها) قد جعلكم في غفلة عن رؤية جمال
الحق والوحدة المطلقة، وصرفكم عنها، حتى هويتم في المقابر. كلا ستعلمون قريباً، ثم
كلا ستعلمون بأن الأمر ليس كذلك بأن للكثرات حقيقة وحكاية عن الأصالة. فلو
علمتم علم اليقين (ووقفتم على حقيقة الأمر)، لرأيتم كل كثرة جحيماً وناراً. ثم
ستعرفون النار بحقيقة اليقين. ثم لتسألن عن النعيم الذي هو الولاية وطريق القرب بين
العبد والمولى ولتسألن إلى أي حد خرجتم من حجاب الكثرة، وكم خطوتم في وادي
التوحيد"^{٤٩٤}.

أقول : وحينئذ يمكن أن تكون الآية ((حتى زرم المقابر)) إشارة إلى زيارة الماهيات
والتوغل في الحدود والسلوب. لأن الماهيات هي المقابر التي تحصر حصص الأشياء من
الوجود بنوع من الاعتبار.

الاقترب من الرؤية التوحيدية عن العالم مرت بمراحل مختلفة في الفلسفة الإسلامية،
أذكرها باختصار، نقلاً عن مقالتي التي قدمتها إلى مؤتمر "العرفان عند الإمام الخميني"^{٤٩٥} :
"إن تفسير عالم الوجود ورسم خارطته في الذهن وتحديد معالمه والتنقيب
عن أسرارهِ واكتشاف نسبه وعلاقته، مز بمراحل عديدة في مسار الفلسفة
والكلام والعرفان. بغض النظر عن الخلافات الجزئية التي لا تعد ولا تحصى بين
تيارات الفكر الإسلامي، نكتفي في هذه العجالة بالتركيز على ثلاثة منها :

^{٤٩٤} العلامة الطهراني — الشمس الساطعة....

^{٤٩٥} محمد خاقاني (المؤلف) : "تقويم الطبيعة في عرفان الإمام الخميني وفلسفة صدر التالهي"

١ - فلسفة المشائين :

استقر رأي المشائين التابعين لمذهب أرسطو (ويمثلهم شيخ فلاسفة الإسلام الشيخ الرئيس ابن سينا) على القواعد التالية :

١ - الوجود أصيل والماهية اعتبارية.

٢ - الوجود بسيط والتركيب في الوجود مستحيل.

٣ - الكلي الطبيعي لا يوجد في الخارج.

٤ - فالموجودات حقائق بسيطة متباينة بتمام الذات. حتى المعلول مباين ذاتيا عن الحقيقة التي يتحدر منها. والمشاركات تنبثق من الماهية التي لا أصالة لها. لا أمر مقبولا بالتشكيك، لا الوجود ولا الماهية. هذه رؤية تؤصل الكثرات وترفض الوحدة بينهما.

٢ - فلسفة الإشراقيين:

الطائفة الإشراقية المتمثلة بالشيخ شهاب الدين السهروردي "شيخ الإشراق" شكلت منظومتها المعرفية على الأسس التالية :

١ - الماهيات أصيلة، والوجود مجرد مفهوم اعتباري، وهو من المعقولات الثانية الفلسفية.

٢ - الماهيات مقولة بالتشكيك، والماهية لواحدة لها مصاديق تختلف في الشدة والضعف.

٣ - الكلي الطبيعي موجود بوجود أفرادها التي تختلف في الشدة والضعف.

٤ - فإذن: المعلولات رقائيق من حقائق عللها وأسبابها.

هذا الاتجاه حاول تأصيل الاتحاد بين الموجودات عبر مقولة التشكيك وعلاقة الحقيقة والرقية بين العلة والمعلول. لكنه فشل في تجربته, لإصراره على أصالة الماهيات, إذ الماهيات مثار الكثرة بالذات, وتنتهي إلى أجناس عالية متباينة بتمام ذواتها.

٣ — فلسفة الحكمة المتعالية:

ظهر صدر المتألهين الشيرازي في القرن الحادي عشر, وبرع في استخلاص ما هو حق في مواقف المذهبين, ومهر في الدمج بين الجوانب الإيجابية منها, فاستقرت منظومته المعرفية على الأركان التالية :

- ١— الوجود أصيل والماهية اعتبارية, كما رأى المشاؤون.
- ٢— الكلبي الطبيعي موجود بوجود أفراد, كما رأى الإشراقيون.
- ٣— التشكيك حق خلافا للمشائين, لكنه عارض للوجود ولا الماهية, خلافا للإشراقيين.
- ٤— فإذن : العلولات في وجودها (لا في ماهياتها الاعتبارية) رقائق لحقائق عللها وأسبابها.

قد نجح صدر المتألهين نسبيا في تأصيل الوحدة والاشتراك والمساخنة الحقيقية بين الموجودات في عنوان "الوجود المشكك". لكنه استدرك في أواخر عمره خلافا جسيما في طبقات منظومته الفلسفية, وهو أن الاعتقاد بالتشكيك في مراتب الوجود يجعل الكثرة كالوحدة, ويوصل الخلاف بمقدار الوفاق, فصحح مساره, وقال في آخر ما كتبه (الشواهد الربوبية) بأن الوجود واحد لا تعتريه الكثرة, ولا مراتب كثيرة للوجود, وإنما التشكيك في مظاهر الوجود وليس في مراتب الوجود:

"إن لجميع الموجودات أصلا واحدا , ذاته بذاته فياض للموجودات فهو الحقيقة والباقي شؤونه , وهو الذات وغيره أسمائه ونعوته, وهو الأصل , وما سواه أطواره

وفروعه ((كل شيء هالك إلا وجهه، لمن الملك اليوم؟ الله الواحد القهار))^{٤٩٦}. وفي الأسماء الإلهية : ((يا هو ا يا من لا هو إلا هو))^{٤٩٧}...

إن صدر المتألهين هو أول من أيقن باتحاد العالم بالعلوم . النفس الإنسانية التي يراها جسمانية الحدوث وروحانية البقاء، في نشأتها المتطورة تتحد بالصور العلمية المتلائمة مع كل مرتبة، وعلى رأسها مرتبة العقل. فهي عندما تدرك مفهوما معقولا تتحد بذلك المعقول. وبما أن كل الصور المعقولة مخزونة في العقل الفعال، فالنفس في رأيه تتحد بالعقل الفعال في حركة تدريجية، وتتوسع حقيقتها تبعا لهذا الاتحاد.

ولكي يفند اعتراض ابن سينا بأن الاتحاد التدريجي بين النفس والعقل الفعال يوجب أن يكون العقل الفعال مركبا حتى يتم الاتحاد مع كل جزء في لحظة ما، ويتبعه اتحاد آخر، يقرر إجابته الرائعة بالتفريق بين الوحدة الإطلاقية والوحدة العددية:

فالعقل الفعال **واحد بالإطلاق**، فينتطوي في طياته جميع المفاهيم المعقولة. لكن هذه العقول العرضية رغم انطوائها في العقل الفعال تتميز عن بعضها البعض، لأن كل واحد منها **واحد بالعدد** مقابل الآخر. ثم كل من هذه الصور المعقولة لها وحدة إطلاقية تغطي جميع مصاديقها كمفهوم الإنسان المشتغل على زيد وعمرو. وهذا لا يمنع من أن يكون زيد واحدا بالعدد مقابل عمرو، ومتميز عنه في مشخصاته الفردية رغم شمول الإنسانية لهما.

هذا التفسير الرائع القائم على التمييز بين الوحدة الإطلاقية والوحدة العددية، يحل إشكاليات كبيرة في الرؤية الفلسفية كالربط بين الوحدة والكثرة والثابت والقديم ووحدة الوجود التشكيكية^{٤٩٨}.

^{٤٩٦} غافر ١٦

^{٤٩٧} صدر المتألهين — الشواهد الربوبية — ١ / ٥٠

^{٤٩٨} محمد خاقاني (المؤلف) — تقوم الطبيعة في عرفان الإمام الحميدي وفلسفة صدر المتألهين

وإذا كانت الوحدة الإطلاقية للعقل الفعال تغطي جميع صور المعقولات، فوحدة الحق الإطلاقية تعم جميع الحقائق وجميع الاعتبارات وتتجلى في الكثرات:

"واختلاف العين عن ذاتها لا يفقدها وحدتها بل هو بالتحديد ما يكسبها هويتها المميزة لها... فالعين واحدة ولكنها (انتماء متبادل مختلف) على قول هيدغر... وهذا القول يستدعي إلى الذهن قول ابن عربي: (بالواحد تجتمع الأشياء وبه تتفرق)".^{٤٩٩}

والوحدة بلا تجلٍ في المظاهر "كتر مخفي" أو "عماء":

"الهو هو "عماء" كما يحسد ابن عربي، والهوية الصرفة "تشابه فارغ" كما يرى هيدغر... نعم إن العين واحدة كما قال صاحب (فصوص الحكم) لكنها ذات نسب وإضافات وصفات، وتتجلى في صورة مختلفة. كذلك فالعين وحدة وواحدة عند صاحب (الوجود والزمان) ولكنها تنجلي وتظهر في الاختلافات".^{٥٠٠}

وكما يقول "عبد الرحمن الأنصاري في مشارق أنوار القلوب:

"كلي الذات... تناسب ذاته جميع الذوات، فيكون كلها وتكون كله".^{٥٠١}

و"هل يعني هذا أن ليس هناك حقيقة، أو أن الحقيقة متعددة، ولكل متكلم أو لكل مقال حقيقته؟ أبداً. إن الحقيقة واحدة لكنها متعددة الأبعاد: مادية وروحية وفنية ورمزية ونفسية واجتماعية، لأنها ليست إلا خطاب الإنسان عن الواقع. ولأنها واحدة — متعددة ليس من الممكن الإمساك بها واستيعابها بنظرة واحدة أو أحادية، اللهم إلا إذا آمنا بالحدس المباشر والنبوي.

^{٤٩٩} علي حرب — نقد الحقيقة — ١٢٦ — ١٢٧

^{٥٠٠} المصدر السابق

^{٥٠١} نقلاً عن: المصدر السابق — ١٩

ويخطئ من يضع الحقيقة الروحية نقيضاً أو بديلاً للحقيقة العلمية لأنه من يخلط بين الواقع الروحي والواقع الطبيعي لأنه يفقد عندئذ كل قدرة على الرؤية السليمة والتمييز. ويخطئ أيضاً من يعتقد أن العقل ينفي التباين والتناقض، لأنه يقلص الواقع الحي إلى واقع ميت مجرد، أي إلى مفهوم، والعقل غير المفهوم. إن الحقيقة تستوعب الوهم وتتجاوزه كما أن العقل يستوعب العبث واللامعقول ويدركه^{٥٠٢}.

إرجاع الكثرات إلى الوحدة في نشأة الوجود الذهني والعلم الحسولي:

إن قناعتي بأن الوجود واحد والكثرات شؤون ومظاهره، لا تبقى في دائرة الوجود العيني، بل تعم المفاهيم والمعقولات والتصورات والتصديقات المخزونة عندي، وتدفعني نحو القول بأن في التصورات بديهاً واحداً والباقي شؤونه، وفي التصديقات بديهاً واحداً، والباقي مظاهره، وحتى الحالات منها مستحيل واحد، والباقي أذناؤه:

"بل إن إيمان المؤلف بقيمة الكشف عن الحقيقة للوصول إليها، يضع على عاتقه أن يبدأ سلوكه بالاعتماد على أساس متين ورصين، يجده في ما يسمى بأم القضايا أو أبده المعارف البشرية، ولا يعتبره أبده "البديهيات"، بل: التصديق البديهي "الوحيد"، الذي لا يطرأ عليه أي شك وأي خلل (فهو غني عن الاستدلال)، وهو مبدأ "استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين": المشير إلى الوجود الذي لا يجتمع مع أي عدم، ولا يشوبه أي نقص، ولا يرتفع لصالح أي عدم وأي نقص.

^{٥٠٢} د . برهان غليون — اغتيال العقل — ٢٥٠

وإنما قلت : "التصديق البديهي الوحيد..." , لأن ساير ما يسمّى بالتصديقات البديهية ليست عندي بديهية, بل هي نظرية اكتسابية تكسب البداهة من هذا الأصل, إيماناً مني بأنه لا يوجد أكثر من تصديق بديهي واحد, هو الأصل المذكور أعلاه^{٥٠٣}. كما أنني أؤمن بأنه لا يوجد أكثر من مستحيل واحد, هو: استحالة التناقض . ثم في رجوع المستحيل الوحيد إلى البديهي الوحيد , وعلاقة هذه الاستحالة بتلك البداهة رموز وأسرار, تتطلب سردها مجالاً آخر^{٥٠٤}.

ملاحظات :

— ثنائية الشفع/الوتر من تبعات ثنائية الواحد/الكثير. وما سر تقديم الشفع على الوتر في الآية الكريمة: ((والشفع والوتر))^{٥٠٥} ؟

يجيب ابن عربي : "الاثنين هي أول مراتب العدد في الشفع. والثلاثة هي أول مراتب العدد في الوتر"^{٥٠٦}, وإذا كان الواحد هو أصل العدد ولكنه ليس عدداً, فإن الاثنين هي أول مراتب العدد. ولكن الاثنين وحدهما لا تنتج أي كثرة, وتبدأ الكثرة الحقيقية مع العدد ثلاثة, الذي هو أول مراتب العدد الوترى.

^{٥٠٣} قد يقال إن استعمال "بينات" بصيغة الجمع في السورة ٩٧/٣ ((فيه آيات بينات)) يفيد تحقق أكثر من بينة واحدة , أو بديهي واحد. لكنني أرى إنها جاءت صفة لـ (آيات) التي تعني (الإشارات) , ولا شأن لها إلا الإشارة, مما يعني أن البينة تكسب البيان والوضوح مما تشير إليه, والمشار إليه هو الواحد. — بينات

^{٥٠٤} محمد خاقاني (المؤلف) — بينات

^{٥٠٥} الفجر ٣

^{٥٠٦} الفتوحات المكية — ٢ / ٢١٥

والثلاثة هي التي تنتج عنها الكثرة لا في العدد وحده، بل في كل حقائق الوجود^{٥٠٧}.

— ويندرج أيضاً في معادلة الوحدة/الكثرة ثنائية أخرى هي :
البساطة/التركيب :

"كل صفة سلبية، سواء كانت سلبية مباشرة (مثل الجهل أو الفقر)، أو إيجابية مستلزمة لصفة سلبية (مثل التركيب المستلزم للحاجة، أو الامتداد القابل للقسم، والمستعد لانفصال الأجزاء، أو التناهي، أو تبدل الوجود)، لا تنسجم مع حقيقة الوجود الإطلاقيه"^{٥٠٨}.

— وتندرج في ها ثنائية : العلم الإجمالي//الكشف التفصيلي في البحث عن علم الله تعالى بالموجودات. وقد ذهب أعظم حكمائنا، ومنهم الإمام الخميني إلى أن : "العلم الذي هو عين ذاته تعالى هو كشف تفصيلي في عين البساطة والوحدة، حقيقته حقيقة الوجود الصرف الجامع لكل وجود بنحو الوحدة. والكشف التام المتعلق بتبع كشفه عن الأشياء إنما هو كشف عن الوجود بما هو وجود بالذات، وجهات الشرور والنقائص الراجعة إلى الأعدام، لا يمكن أن يتعلق بذاتها العلم بالذات، لنقص فيها لا في العلم، وإنما يتعلق العلم بها على جهة التبعية وبالعرض، كما أن الإرادة أيضاً متعلقة بها كذلك"^{٥٠٩}.

^{٥٠٧} نقلاً عن نصر حامد أبو زيد — فلسفة التأويل — ١٧٣

^{٥٠٨} محمد خاقاني (المؤلف) — بينات — البينة ٢٤

^{٥٠٩} الإمام الخميني — رسالة الطلب والإرادة — ٥٠

— ثنائية : التزلزل/الصعود, وهكذا: البدء/العود ترجعان إلى معادلة :
الوحدة/الكثرة, إذ إن الكثرة هي تزلزل الوحدة وتكثرها, والكثرات تبدأ من
الوحدة وترجع إليها.

— قاعدة : "بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها", التي أسسها
أرسطو وشرحها صدر المتألهين الشيرازي وأدى حقها لأول مرة, هي من أهم
الأسس الفلسفية التي ترفع شائبة التناقض بين الوحدة والكثرة في حقيقة الوجود
الإطلاقية. وأضيف إليها أن بسيط الحقيقة كل الصفات الكمالية وليس بشيء
منها :

"إن الأسماء المذكورة (العليم, القدير, الحي, ...) وردت بصيغة المشتق, فلم
أقل إن الوجود المطلق ثبات أو علم أو قدرة, (مع أن المبالغة الموجودة في
المصدر الجامد أشد من الصيغة الفاعلية وحتى صيغة المبالغة. فالتأكيد في : زيد
عدول, أشد من زيد عادل, وفي : زيد عدل يضاعف التأكيد), لأن قولنا :
"القادر" يسمح للذات المتصفة بهذا الاسم أن يتصف في نفس الوقت بسائر
الصفات. أما "القدرة" — بصيغة الجامد — فهي تغاير صفة العلم والحياة وسائر
الصفات. وإذا كان "أرسطو" قال : "بسيط الحقيقة كل الأشياء, وليس بشيء
منها", فلأنني أرى أن : "بسيط الحقيقة كل الصفات الكمالية وليس بشيء
منها". لأن صفات الحقيقة البسيطة تتوسط بينها وبين الأشياء. وقد يشير الإمام
علي (ع) إلى هذا, في قوله : " كمال توحيده نفي الصفات عنه, لشهادة كل
مرصوف على أنه غير الصفة, وشهادة كل صفة على أنها غير الموصوف"^{١٠}.

^{١٠} محمد خاقاني (المؤلف) — بينات

— الكثرة المحضة (غير المتناهية) هي الحصلة الطبيعية للوحدة المحضة، كما أن شدة الظهور تسبب شدة الخفاء والبطون.

— قول الإمام جعفر الصادق (ع): "إن لنا مع الله حالات نحن فيها هو وهو فيها نحن إلا أنه هو هو ونحن نحن" هو من ألطف الأقوال الجامعة بين مقامي الوحدة والكثرة.

— قال الله تعالى: ((لقد كفر الذين قالوا أن الله ثالث ثلاثة))^{٥١١}. وقال صدر المتألهين: "لو قالوا: إن الله ثالث اثنين، لما كفروا".

لا شك في شمول الله لجميع الأشياء: ((ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم))^{٥١٢}، إلا أن جعل الله ثالث ثلاثة تقضي كون الوحدة الإلهية وحدة عددية إلى جانب سائر الآحاد، بدل الوحدة الإطلاقية.

— بعض فواتح السور القرآنية ليست إلا حرفاً واحداً مثل (ن) و(ق)، وقد ترمز إلى البساطة المحضة، لكن البعض الآخر مركب أما من حرفين (طه — يس) أو أكثر (الم — المر — كهيعص) للإشارة إلى تجلي الكثرات وبروز المركب.

^{٥١١} المائدة — ٧٣

^{٥١٢} المجادلة ٧

إن لله عز وجل أسماء شرف الإنسان بتعليمه إياها : ((وعلم آدم الأسماء كلها)).^{٥١٣}

في إطلاق "الأسماء" بصيغة المعرفة تصريح بكون جميعها معروفة معلومة عند الإنسان، مجبولة في فطرته الإلهية أي شخص كان، ولو لم يكن مؤمناً بالله، وذلك لامتزاج الفطرة الإنسانية بها لأنها فطرة الله. وقد يكون أقرب إلى الصواب أن نؤمن بمحصر الفطرة الإنسانية بها لما في مصطلح الامتزاج من شائبة شرك وثنائية.

هذه "الأسماء الحسنى" تارة تسمى بالقيم الإلهية التي تتبناها شرايع السماء، وأخرى بالقيم الإسلامية التي تبلورت في الشريعة الحقة المحمدية، وأنا لا أرتاب في تسميتها "بالقيم الإنسانية"، لقناعتي بعدم امتزاج فطرة الإنسان من "القيم الإلهية وغير الإلهية" وعدم تركبها من "القيم واللاقيم"، ولقناعتي بأن القيم الإنسانية هي أسماء الله "التي ملأت أركان كل شيء"،^{٥١٤} وهي نور وجه ربنا الذي أشرقت به السماوات والأرض.

فالعالم من أعلى درجات جيروته إلى أسفل دركات ناسوته حقيقية واحدة صدرت بإرادته الواحدة الأزلية الأبدية، وما من صغيرة ولا كبيرة في سماواته السبع وفي الأرضين السبع (والتي هي متناهية في الطول غير متناهية في العرض)،

^{٥١٣} البقرة ٣١

^{٥١٤} دعاء كميل

إلا و يُظهر واحداً أو أكثر من أسمائه الحسنى ويضمّر فيه سائر الأسماء كلها. بل الأجدر في رأي العارف المتأله أن كل شيء هو اسم الله (لا أنه يظهر اسم الله). والأسماء كثيرة، بل أنها مطلقة غير متناهية، لأنها تتّزلّ من ذات مطلقة غير متناهية، إذ : ((كل يعمل على شاكلته))^{٥١٥}. وهي مظاهر رحابته المطلقة : ((وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها))^{٥١٦}. وهي كلماته التي لا نفاد لها ((ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله))^{٥١٧}.

إلا أنها ليست متساوية في الشرف والقيمة. وهي أشعة ساطعة من النور المطلق الذي هو حضرة الغيب المطلق، و((الله نور السموات والأرض))^{٥١٨}. فهي ((نور على نور))^{٥١٩}. والنور الذي يتجلى من المشكاة أقل نورانية وأضعف حرارة من تلك التي تبرز في الزجاج أو المصباح.

وبالتفاضل في هذه الأسماء، تميز عوالم المجردات وحقائق الكون وتختلف الأشياء قيمة وشرفاً تبعاً للقيمة التي يمثلها كل واحد منها.

قد يكون دعاء السحر الشريف خير ما يمثل الافتراق والاشتراك وبكل ما له حظ من الوجود في مدى تجسيد كل من الأسماء الإلهية، إذ إن كل فقرة من فقرات هذا الدعاء الشريف تشمل ثلاث عبارات، تركّز الأولى على الاختلاف والتفاضل بين الأشياء والاستعانة بالأهلي والأنفذ والأقوم دون غيرها (اللهم أني

^{٥١٥} الإسراء ٨٤

^{٥١٦} إبراهيم ٣٤

^{٥١٧} لقمان ٢٧

^{٥١٨} النور ٣٥

^{٥١٩} النور ٣٥

أسألك من هائك بأبهاه) وسرعان ما تستدرك العبارة الثانية أن الاستعانة بالأبهي دون البهي لا تنوي تخصيص الأسماء الإلهية بالمدارج العليا دون المراتب السفلى، إذ تقول (وكل هائك هي).

فالجملة الأولى نابعة من النظرة التكميلية بتفضيل البعض عن البعض الآخر عبر صيغ التفضيل المستعملة في فقرات الدعاء، أما الجملة الثانية فتتجمل عن نظرة توحيدية تنظر إلى حضرة الوجود كحقيقة واحدة بوحدة حقيقة لا تخضع للتفضيل والتمييز.

يصطلح العارف الفاني في ذات الله الإمام الخميني (قده) النظرة الأولى بالنظرة اليسرى التي تجسد الكثرات (الظلمات لا الظلمة)، والنظرة الثانية بالنظرة باليمنى التي تجسد الوحدة (النور لا الأنوار). ويطلب بالنظر إلى العينين اليسرى واليمنى، كيلا لا يغفل الحكيم المكثّر عن حقيقة الوحدة، ولا يفوت من السالك الموحد تظاهر الكثرات. وهذا سرّ الحاجة إلى عينين اثنتين في التطلع إلى الأشياء المادية لمعرفة أحجامها وأبعادها وفواصلها.

وهذا سر انتهاء دور الشريعة الموسوية التي مالت إلى الدنيا في طقوسها وسلوكها لغلبة سلطان الكثرة عليها، وسرّ نسخ الشريعة العيسوية التي انعطفت إلى الآخرة في زهدا ورهبانيتها لغلبة سلطان الوحدة عليها، حيث نسخت بشريعة محمدية جمعت بين النظرتين اليسرى واليمنى والجمع بين الكثرة والوحدة.

ويجب الانتباه إلى أن تقديم التكميل (في الجملة الأولى) على التوحيد (في الجملة الثانية) ليس لتفضيل التكميل على التوحيد بل الأمر على العكس وإنما هو انطلاق من عالم الناسوت والكثرات والتقرب إلى عالم الجبروت والوحدة، كما نشاهد كيف يلفت القرآن نظر العربي الجاهلي إلى إبله الذي يعيش معه في

حياته اليومية، ثم يستدرجه إلى أعماق السماوات عندما يقول: ((أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت))^{٢٠}. والإنسان المتحضر أيضاً مخاطب بهذه الآية مثل ذلك البدوي الجاهلي، وإن بشكل آخر.

وربما هو سرّ الترتيب في الآية الشريفة ((وجعل الظلمات والنور))^{٢١}.

ولكن ما هو سرّ الجملة الثالثة: (اللهم إني أسألك بيهائك كله) ١٩

نرى أن النظرة التوحيدية التي تجلت في الجملة الثانية وقعت بعرض الرؤية التكميلية المتمثلة بالجملة الأولى. فالخطوة الثانية من شأنها أن ترسخ فكرة التوحيد إلى جانب التكثير وتجسد النور إلى جانب الظلمات وفي عرضها، وإذا بك تقف على عتبة المرحلة الثالثة لتحلق بك في أجواء تتجاوز كل هذه التعارضات والتقابلات، وتفتح أمام عيني قلبك سماءً لا تختلف عن الأرض وأرضاً لا تبتعد عن السماء، وتكشف النقاب عن وحدة لا تعارض الكثرة ولا تقع في عرضها بل تحتضنها وتوحد بها.

السالك المبتدئ في المرحلة الأولى ليس عليه إلا تمييز الحق عن الباطل والتميز عن الغث والماء عن الزبد. ويفرق بين الأسماء ولا يتوسل إلا بالأسماء الحسنى: ((ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها))^{٢٢}. (اللهم إني أسألك من هائك بأهائه). هذه الأسماء من شأنها أن تكون فوقه مرتبة حتى تكون وسائط بينه وبين الله، وبها تتم الشفاعة والتوسل، ولا أحد بين مرتبة الإنسان وبين الله إلا الإنسان الكامل والأنوار القدسية وشجرة العصمة والطهارة. والتوسل بغيرهم كفر وشرك لأنه توسل واستشفاع بما هو دون الإنسان رتبة، كالذين يقولون

^{٢٠} الغاشية ١٧-١٨

^{٢١} الأنعام ١

^{٢٢} الأعراف ١٨٠

((هؤلاء شفعاؤنا عند الله ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى))^{٢٣}. وهل يصلح الشجر والحجر والصنم والشمس والقمر وغيرها التي سخرها الله للإنسان أن تكون واسطة تدفع به نحو الكمال الأفضل؟ أم أنها تسقطه في صميم النار؟ وتجلب له الخزي والعار؟!

لكن العارف الواصل الذي يواصل سيره في آفاق المرحلة الثانية (وكل بهائك لهي) ويتحذر فيه التوحيد شيئاً فشيئاً عندما يتجاوز مرحلة التوحيد الواقع في عرض التكثير، ويتشرف بالدخول إلى أعتاب المرحلة الثالثة بحق له أن يتوسل بحضرة الوجود برمته ويقول (اللهم إني أسألك ببهائك كله).

ولك أن تسأل أن الجملة الثالثة تتعارض مع الآية الشريفة التي تحدد التوسل بالأسماء الحسنى (دون سائر الأسماء): ((ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها))^{٢٤}, وهذا يستلزم التمييز والتكثير.

والجواب بما مرّ: من أن توحيد المرحلة الثالثة يحتضن جميع مظاهر التكثير، ولا يسقط عن التوحيد. تدبر في ما يذكره الله تعالى في صفة نفسه في قوله ((الله نور السموات والأرض))^{٢٥}, لتجد أن مظاهر الوجود كافة تستهلك في وحدانية نوره تعالى، كما أن ضوء الشمس له صبغة واحدة تنطوي في طياتها أو في تفرقاتها أنواع من الألوان لا تعدّ ولا تحصى.

وهكذا تحصر الآية الشريفة السؤال بالأسماء الحسنى، وهم شجرة النبوة والولاية وعلى رأسهم الخلافة المحمدية (ص) والولاية العلوية.

^{٢٣} الزمر ٣

^{٢٤} الأعراف ١٨٠

^{٢٥} النور ٣٥

ولكن بعد أن عرفت أن حقيقة الإنسان الكامل ليست منحصرة في زمان دون زمان، ولا في مكان دون مكان، بل هي حقيقة سارية جارية في مراتب الوجود من البدو إلى الختم، وبعد أن عرفت أن نسبة الإنسان الكامل إلى السماوات والأرضين نسبة الروح إلى الجسد، و(لولاك لما خلقت الأفلاك)، حينئذ يزول عنك شبهة التعارض فتقول (اللهم إني أسألك بيهائك كله).

هذه كانت الإطلالة الأولى في التوحيد بين الواقع (مراتب الكون والطبيعة) والمثال (الإنسان الكامل). فابق معي إن كنت من أصحاب الطريق، لندعو الله باسمه (الحق)، ونتوسل بشرف هذا الاسم المبارك، عسى أن نتحقق عبر نافذة (الحق) من **مثالية الواقع وواقعية المثال** في هذا التحقيق.

وفي قائمة الأسماء الحسنى يتصدر **الاسم الأعظم**. "ما معنى الاسم الأعظم؟ شاع بين الناس أنه اسم لفظي من أسماء الله سبحانه وتعالى إذا دعي به استجيب، ولا يشذ من أثره شيء. غير أنهم لما لم يجدوا هذه الخاصة في شيء من الأسماء الحسنى المعروفة ولا في لفظة الجلالة، اعتقدوا أنه مؤلف من حروف مجهولة تأليفاً مجهولاً لنا، لو عثرنا عليه أخضعنا لإرادتنا كل شيء... والبحث الحقيقي عن العلة والمعلول وخواصها يدفع ذلك كله. فإن التأثير الحقيقي يدور مدار وجود الأشياء في قوته وضعفه والمساخنة بين المؤثر والمتأثر، والاسم اللفظي إذا اعتبر من جهة خصوص لفظة كان مجموعة أصوات مسموعة هي من الكيفيات العرضية، وإذا اعتبر من جهة معناه المتصور كان صورة ذهنية لا أثر لها من حيث نفسها في شيء البتة، ومن المستحيل أن يكون صوت أوجدناه من طريق الخنجرة أو صورة خيالية نصورها في ذهننا بحيث يقهر بوجوده وجود كل شيء، ويتصرف فيما نريده على ما نريده فيقلب السماء أرضاً والأرض سماءً ويحول الدنيا إلى الآخرة وبالعكس وهكذا، وهو في نفسه معلول لإرادتنا.

والأسماء الإلهية واسمه الأعظم خاصة، وإن كانت مؤثرة في الكون ووسائط وأسباباً لتزول الفيض من الذات المتعالية في هذا العالم المشهود، لكنها إنما تؤثر بحقائقها لا بالألفاظ الدالة في لغة كذا عليها، ولا بمعانيها المفهومة من ألفاظها المتصورة في الأذهان. ومعنى ذلك أن الله سبحانه هو الفاعل الموجد لكل شيء بما له من الصفة الكريمة المناسبة له التي يحويها الاسم المناسب، لا تأثير اللفظ أو صورة مفهومة في الذهن أو حقيقة أخرى غير الذات المتعالية.

بالرجوع إلى علاقة الاسم بالمسمى، نرى أن الآيات التي تعلق التسبيح إلى أسماء الله نحو: ((سبح اسم ربك الأعلى))^{٥٢٦}، يبدو وكأنها مرحلية تؤدي أخيراً إلى تسبيح المسمى مباشرة: ((وسبحوه بكرة وأصيلاً))^{٥٢٧}، فترجع الأسماء إلى مسماها وأصلها ومصدرها.

هذه هي حقائق الأسماء التي لها السلطان ولها الأصالة. أما الأسماء الاعتبارية التي لا تستهلك في المسمى ولا تتمحض فيه: ((إن هي أسماء سميتوها أتم وآباؤكم، ما أنزل الله بها من سلطان))^{٥٢٨}.

وعندما نعتبر الأسماء مظاهر تتوحد في المسمى، نركّز على التشابه والاشتراك:

"اعرف حقائق الأمور بالتشابه. فإن الحق واحد، ولا يستفزنك الأسماء وإن اختلفت"^{٥٢٩}.

^{٥٢٦} الأعلى ١

^{٥٢٧} الأحزاب ٤٢

^{٥٢٨} النجم ٢٣

^{٥٢٩} أبو حيان توحيدي — المقابسات — المقابلة ٢٦

كيف نتصور علاقة الإنسان بالله في منهجية "أمر بين أمرين" ؟ :

"حقيقة ذات النفس الإنسانية قائمة بذاتها ليست بعرض ولا جسم، ولا هي متجزئة، ولا تحل المكان والجهة، ولا هي متصلة بالبدن ولا منفصلة عنه، ولا هي داخلية في أجسام العالم والبدن، ولا خارجة عنه. وهذه كلها صفات ذات الله تعالى وتقدس، ولا توجب المثلية، لأن الاشتراك في السلوب لا يوجب الاشتراك في الماهية، لأن كل ماهيتين مختلفتين بسلطتين لا بد وأن يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما. وأما الصفات فقد خلقت فيه عالمة مريدة قادرة سمعية بصيرة متكلمة، والله تعالى كذلك" ^{٥٢٠}.

هذا في ما يتعلق بعالم الصفات. أما الأفعال فهي تابعة للصفات :

"إن تصرفنا في عالمنا أعني أبداننا يشبه تصرف الحق تعالى في العالم الأكبر، وهي مثله" ^{٥٢١}.

و علاقة الإنسان بربه تتراوح بين التشبيه والتثنية :

"يقوم تصور الإنسان عند ابن عربي على بعدين متعارضين، أو لنقل يقوم على ثنائية يمكن التعبير عنها بطرق مختلفة. فهو من حيث حقيقته وباطنه على الصورة الإلهية وتابع لحقائق الأسماء الإلهية التي توجهت على إيجاد العالم. وهو من هذه الزاوية خليفة لله ومثيل له وموجود أول وإنسان كامل. وهو من حيث

^{٥٢٠} حسن بن حمزة بن محمد الشيرازي (الشرف البلاسي) - رسالتان في الحكمة المتعالية - ٥٨

^{٥٢١} المصدر السابق - ٥٩

طبيعته الجسيمة العنصرية على صورة الكون وطابع لحقائقه, وهو من هذه الزاوية مخالف لله وند له وإنسان حيوان... وإذا شئنا أن نضع الموازنة في شكل معادلة رياضية فلا بد أن تكون على الصورة التالية:

الله // الإنسان // العالم

بمعنى أن الإنسان لا بد أن يتوسط طرفي المعادلة لأنه يعدّ "برزخاً جامعاً للطرفين"^{٥٣٢}. "فالعالم بالإنسان على صورة الحق والإنسان — دون العالم — على صورة الحق. والعالم — دون الإنسان — ليس على الكمال في صورة الحق"^{٥٣٣ ٥٣٤}.

فالإنسان أقرب إلى الله من العالم, هذا ما يؤيده "الكتاب المقدس" أيضاً:
قال الرسول بولس: "ولا علو ولا عمق ولا خليقة أخرى تقدر أن تفصلنا عن محبة الله"^{٥٣٥}.

وهل العلاقة بين هذين البعدين المتعارضين تقوم دائماً على مثل هذا التنافر؟ كلا. هكذا يجيب الأب الدكتور مونس:
"فليس العالم بكل مراتبه إلّا مجالي ومظاهر لحقائق الألوهية. وهذه الحقائق توجد متفرقة في العالم ولكنها تجد مجلاها الأكمل الجمعي في الإنسان... فجمع

^{٥٣٢} محيي الدين بن عربي — عقلة المستوفز — ٤٢

^{٥٣٣} محيي الدين بن عربي — الفتوحات المكية — ٣٤٣/٣

^{٥٣٤} نصر حامد أبو زيد — فلسفة التأويل — ١٦١ — ١٥٣

^{٥٣٥} " (رو ٨ : ٣٩)

الإنسان بين حقائق الألوهة وحقائق الكون، وهنا يزول التعارض. لأن الكون نفسه ليس إلا ظهور الأسماء الإلهية من حالة البطون".

ثم يذهب الأب مونس في التقريب بين الإنسان وبين الله إلى أبعد من هذا، لدرجةٍ يبرر عملية تأليه الإنسان أو أنسنة الله :

"العصرنة الحقيقية هي تأليه الإنسان، هي أنسنة الله في المجتمعات.^{٥٣٦}
"لا مناص من أنسنة الوحي الإلهي على يد الإنسان لأن هذا الأخير يدرك الله على صورته ومثاله وبحسب ما يوحي به مخياله. هذا على مستوى أول ثم يلي ذلك مستوى آخر أخص يتم فيه تأميم الله بحسب الأقوام... كما جرى مثلاً تهويده على يد العبرانيين أو أغرقته مع اليونان أو تعريبه في لغة العرب. ولا نستكرن ذلك، إذ الحق كما يراه أهل العرفان يظهر في كل شيء بمقدار قابلية هذا الشيء أي بمقتضى طبيعته وماهيته... وهذا يصح على البشر أنفسهم. من هنا أنسنة الله على يد الإنسان."^{٥٣٧}

للتعليق على هذا الموقف، أكتفي بالقول بأن افتراض أن يكون فهم الإنسان عن الله فهماً بشرياً متناسباً مع سعة إدراك الشخص أمر مقبول، يؤيده الحديث المروي من الإمام جعفر الصادق (ع) : "لعل النملة ترى أن لله زبانتين"^{٥٣٨}. كذلك نقبل تصور الإنسان غن الله يتزل على قلب البشر حسب سعته. قال تعالى : ((أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها))^{٥٣٩}.

^{٥٣٦} الأب الدكتور مونس — ندوة الدير والعصرنة — السفر — ٩٨/٥/٢٢

^{٥٣٧} مني دياب — كوجيتو ديكرات متجدد صوفي موحد — السفر — ٩٦/٥/٣١

^{٥٣٨} الإمام الخميني — مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية

لكننا نتحفظ عن عبارة أنسنة الله، لأننا أمرنا أن نجعل كل وصف نصف به الله وتستشتم منه رائحة التشبيه مقروناً بتزيهه عن كل ما يحيط به عقل البشر: ((سبحان الله عما يصفون))^{٥٤٠}.

٨٠ — الإنسان/العالم

نجد في العرفان الإسلامي تماثلاً شبه تام بين الإنسان والعالم:
" (في رأي ابن عربي)، العالم إنسان كبير والإنسان علم صغير. العالم إنسان متفوق الأجزاء، والإنسان عالم مجتمع الأجزاء. وإذا كان العالم والإنسان كلاهما يمثلان ظهور الألوهة في جمعيتهما كما تتجلى في الاسم (الله)"^{٥٤١}
وهل أن كون الإنسان عالماً "صغيراً" يحيط من شأنه مقابل العالم الذي هو الإنسان "الكبير"؟ لا أتصور. لأن عالماً أكبر من العالم الكبير يكون مطوياً في طيات هذا الإنسان الصغير :

أتحسب أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر؟
"إذا كان الكون يحيط بالإنسان، فإن في داخل الإنسان أعظم وأعظم من الكون..."

^{٥٤٠} الصفات ١٥٩

^{٥٤١} نصر حامد أبو زيد — فلسفة التأويل — ١٥٩

وإذا كان في الكون شمس وقمر ونجوم، فإن في العقل الإنساني أفكار تلمع وتبهر. وإذا كان في الأكوان قوانين دقيقة فإن العقل أدق وأروع. وإذا كان علماء الفلك يرون في دقته وحكمته دليلاً على عظمة الله فإن تكوين الإنسان أكبر دليل على عظمة الخالق. وإذا كان النظر إلى السماء يجعل الإنسان يشعر بضالته فإن التأمل في نفسه يجعله يشعر بعقريته"^{٤٢}.

وحيث أن الآخرة هي حقيقة الدنيا وهدفها ومرساها، نرى أن معادلة الصغير/الكبير بين الإنسان والعالم تنعكس تماماً في الدار العقبي. وإذا كان الإنسان عالماً كبيراً منظوياً، والعالم إنساناً كبيراً متسعاً في الدنيا، تنقلب المعادلة في الآخرة لصالح الإنسان، لتصبح السماوات الواسعة منظوية: ((والسماوات مطويات بيمينه))^{٤٣}، ((ويوم نطوي السماء كطي السجل للكتب))^{٤٤}، وتصبح السماوات المطوية في داخل الإنسان، "منشورة" في يوم "النشر": ((وبرزوا لله الواحد القهار))^{٤٥}، و((يوم تبلى السرائر))^{٤٦}.

في منطق "أمر بين أمرين"، تتلاشى الثنائية بين الإنسان والعالم، وبين الداخل والخارج. إذا كنا نتصور أننا ننظر إلى حوالينا لنرى ما هو في الخارج، لكننا في هذا المشهد الجديد، نرى أنفسنا في مرآة الخارج. الذي ينظر إلى الجبل

^{٤٢} محمد جواد مغنية — مذاهب فلسفية — ٢٨

^{٤٣} الزمر ٦٧

^{٤٤} الأنبياء ١٠٤

^{٤٥} إبراهيم ٤٨

^{٤٦} الطارق ٩

يرى نفسه في مرآة الجبل، فبمقدار عدد المشاهدين لمنظر الجبل تكون لدينا صور متعددة عن واقع الجبل، وإن كان الجبل في نفس الأمر واقعاً واحداً.

في هذه الأجواء، لا يسعى الفنان أن يشاهد بدقة ولطافة المشاهد الخلابية في آفاق الخارج، بمقدار ما يسعى أن يلور في فنه ما يحس به في داخله:

"الفن ليس نقل العالم الخارجي، بل الداخلي".^{٤٧}

سنقدم مزيداً من الإيضاح في الحديث عن وحدة الواقعية والمثالية. نكتفي هنا بالتأكيد على أن الإنسان ليس مجرد مراقب يرصد الطبيعة عن بعيد، بل هو مشارك يساهم في تحقيق الطبيعة عندما يراها، ويفسرها على ضوء رؤيتها والخلفيات التي تؤثر في رؤيته لها:

"إن الإنسان إذ يقرأ معاني الأشياء أو يقرأ فيها فإنه... يُعبر الأشياء أسماءه ويخلع عليها أوصافه... وكما أن يقرأ في كتاب العالم يقرأ نوعاً ما معانيه... فالأحرى القول أن النص مرآة يترأى فيه قارئه على صورة من الصور... من هنا تختلف قراءة النص الواحد مع كل قراءة وبين قارئ وآخر، بل تختلف عند القارئ نفسه بحسب أحواله وأطواره..."

إن الحقيقة الفلسفية هي نسيج من الاستعارات والتشبيهات (يفهم التشبيه هنا بالمعنى الأناسي الإنتروبولوجي للفظ لا بمعناه البلاغي). نعي بما هو أنسنة الإنسان للأشياء وخلق أوصافه عليها. وفي أي حال ثمة علاقة بين المعنيين فنحن إذ نشبه الرجل مثلاً بالأسد لشجاعته إنما نخلع الشجاعة التي هي ميزة إنسانية على غير الإنسان".^{٤٨}

^{٤٧} الفنان علي شمس - السفر - ٩٨/٥/٢٠

^{٤٨} علي حرب - نقد الحقيقة - ٥ - ٢٠

"احتلت الوجودية في فرنسا كامل المساحة الثقافية وبقيت أمينة للكوجيتو الديكارتي. فالأنا أفكر أصل كل تفكير ويخص الإنسان وحده كذات تعي ذاتها. و(أنا) للوجوديين لم تعد (أنا) مجردة، بل انطلقوا من فكرة وحدة الحياة ليتكلموا على الذات في وضع أو الفكر في جسم أو الوعي لواقع معاش"^{٤٩}.

وهذه نظرية تجد لها دعماً في تفسير تقدمه لنا الفيزياء النسبية الحديثة:
"القول بحاجة الضوء إلى وعي ليظهر خواصه، يقودنا إلى الاعتراف بأن الوعي الذي يتفاعل مع الضوء، يحتاج بدوره إلى الضوء وإلى غيره لكي يتلمس خصائصه الذاتية.

وفي هذا يقول بوهر: "إننا لا نستطيع أن نعزو الوجود الحقيقي المستقل، بالمفهوم الفيزيائي المعتاد، إلى الظاهرة المرصودة، ولا إلى القوائم بالرصد أيضاً، ذلك أن عالمنا الذي نعيش فيه لا يتألف من "أشياء"، بل من علاقات وتفاعلات، وأن الخصائص ليست من طبيعة ما يتمظهر على أنه "شيء"، بل من طبيعة الترابطات التي تتوسع في شبكة منسوجة بإحكام لتشمل الكون كله.

وفي هذا يقول هايزنبرغ: "إن العلوم الطبيعية لا تقوم بمجرد وصف وتفسير الطبيعة، بل هي جزء من ذلك التفاعل بيننا وبين الطبيعة". ويقول أيضاً: "إن ما نرصده ليس الطبيعة في ذاتها، بل الطبيعة كما تتبدى لطرائقنا في استجوابها". وبناءً على ذلك فقد قدمت الفيزياء الكوانتية مفهوم *المشارك*، لكي يحل محل مفهوم الراصد أو المراقب. وهناك بوادر منذ الآن، على ضرورة تضمين *الوعي الإنساني* في أي وصف فيزيائي للعالم."^{٥٠}

^{٤٩} د. وفاء شعبان — ديكارت والفلسفة الفرنسية — السفر — ٩٦/٥/٣١

^{٥٠} فراس السواح — دين الإنسان — ٣٥٤

تطلعنا الفيزياء الحديثة على أمر في غاية الغرابة، وهو أننا لا نستطيع رصد شيء في العالم الصغري دون أن نعمل بذلك على إحداث تغيير فيه، فالمراقب وموضوع مراقبته يتداخلان، وهما في حالة اعتماد متبادل لا تنفصم عراه. وبتعبير آخر، فإن ما نحصل عليه من خلال فعل المراقبة، ليس معلومات موضوعية عن "العالم الخارجي"، بل معلومات عن تداخلنا وتفاعلنا مع هذا "العالم الخارجي". وهذا ما يدعوه الفيزيائيون بالتكاملية **Complementarit** والتكاملية، مفهوم طوره نيلز بوهر، أصلاً، من أجل تفسير الطبيعة المزدوجة للضوء، فقد رأى بوهر أن الخصيصة الموجية للضوء والخصيصة الجسيمية ضروريتان رغم تعارضهما من أجل فهم ظاهرة الضوء، لأن هاتين الخصيصتين ليستا في الواقع خصيصتين للضوء، بل إنهم خصيصتان لتداخلنا مع ظاهرة الضوء؛ فنحن نستطيع أن ندفع الضوء إلى إظهار هذه الخصيصة أو تلك، باختيار التجربة المناسبة. فإذا أردنا إظهار خصيصة الموجية قمنا بإجراء تجربة الشقين، وإذا أردنا إظهار الخصيصة الجسيمية أجرينا تجربة أينشتاين في الأثر الكهروضوئي. وهذا يعني، أن المراقب الواعي هو صلة الوصل بين مظهري الضوء، وأنه بدون الوعي يبقى الضوء بدون خصائص محددة.^{٥٥١}

وتتجذر فكرة الماثلة بين الإنسان وما في الكون — حتى البهائم — في "الكتاب المقدس"، لتقترب من "مماثلة تامة" دون أي تفضيل، يصعب علينا قبولها:

^{٥٥١} فراس السواح — دين الإنسان — ٣٥٤

مصير بني البشر والبهيمة واحد فكما يموت الإنسان تموت هي ، ولهما نسمة حياة واحدة. وما للإنسان فضل على البهيمة ، لأن كليهما باطل . كلاهما يصيران إلى مكان واحد^{٥٥٢} .

٨١ - المطلق/النسي

للإطلاق والنسبية عدة أشكال، ويمكن أن تدرس هذه الثنائية من زوايا مختلفة:

١ - على الصعيد الفلسفي:

من منطلق نظام "الحجب" وقاعدة "الحقيقة والرقيقة"، يمكن اعتبار أي أمر حق وواقعي نسبياً، باعتباره تجلياً لحقيقة أشرف تكمن وراءه.

على هذا الأساس، العالم المحسوس مطلق باعتبار ذاته، ونسبي باعتبار العالم المعقول الكامن في باطنه. والطبيعة قد تكون مطلقة أي غير متناهية في أبعادها الزمنية والمكانية، إلا أنها نسبية غير متناهية وغير مطلقة مقارنة بعوالم التجرد. فهي عندما نفترضها مطلقة نقصد أنها قد لا تنتهي عند سقف محدد في مكان معين، لكن نفس الإطلاق وعدم التناهي في المكان يسبب لها التقييد، إذ المطلق في المكان مطلق في الفقر والحاجة. هذا الواقع يتضح أكثر في البينة ٢٢ من كتابي: "بينات":

^{٥٥٢} (جا ٣ : ١٩ - ٢٢)

هل يساوي عدم تناهي الطبيعة في المكان إطلاقها في الوجود ؟

- أفترض أن الطبيعة غير متناهية في أبعادها المكانية.

- ولكن هل الامتداد في الطول والعرض والعمق يعتبر أمراً إيجابياً -
وبالأحرى - صفة وجودية ؟ بالتحقيق لا.

لأن اتصاف الجسم بالمكان نابع عن انتشار أجزائه في أمكنة مختلفة، وهذه
صفة سلبية من عدة جوانب :

أولاً : لأنها تستلزم تركيب الجسم من أجزاء يحتاج إليها، والحاجة فقر، فهو
سلي.

ثانياً : تعرقل المعرفة الحضورية بين جسمين، لأن احتلال المكان يمنع أي
جسم أن يستقر في جسم آخر.

ثالثاً : انتشار أجزاء الجسم في الأمكنة المختلفة يعرضه للانقسام
والاضمحلال، بتفكك أجزائها، وإمكانية الانفصال بين هذه الأجزاء الكثيرة،
نظراً لتداخل الأشياء بعضها في البعض الآخر إثر حركة المادة وتبدلاتها.

- النتيجة أنه: كلما كانت أبعاد الشيء المادي أطول، كان اتصافها
بالصفات السلبية الثلاث المذكورة أكثر. فعدم تناهي الطبيعة في أقطارها يسبب
لها حاجة غير متناهية، ويعرضها لإمكانية التفكك بنحو غير متناه. وهذا ليس
إطلاقاً في الوجود بل يغيّره بوضوح. والطبيعة المطلقة في أقطارها وأبعادها
مطلقة في حاجاتها ونقائصها. الفقر المطلق مطلق، لكنه مطلق في الفقر لا في
الغنى! ^{٥٥٣}.

^{٥٥٣} محمد خاقاني (المؤلف) - بينات

هذا، وإن اعتبار الشيء المادي نسبياً من حيث انغلاقه في زمان ما ومكان ما لا يتناقض مع كون الطبيعة كلها في اللامكان واللازمان، لأنه لا يمكن القول إن الطبيعة كلها في أي منطقة تقع، وفي أي زمان تحصل، لأن الزمان والمكان يحصلان داخل الطبيعة ولا يحيطان بها.

من ناحية أخرى، الفلسفة الواقعية (ومنها الفلسفة الإسلامية في تيارها المشائي) تؤمن بالمفاهيم الثابتة والمطلقة، وترفض مبدأ نسبية الحقائق. العقل يستخدم المنطق كآلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر. ويفتش عن التصورات والتصديقات الحقة. والتصور الحق هو ما تتحد فيه ماهية الوجود الذهني بالوجود العيني اتحاداً تاماً، وإن كانا مختلفين من حيث وجودهما (فالوجود العيني يترتب عليه الآثار بخلاف الوجود الذهني).

ومما يدل على أن التفكير الفلسفي يبحث دوماً عن العلم الصحيح المطلق (لا النسبي) المتطابق مع جوهر الواقع الخارجي، تقوم الفلسفة والمنطق لأنواع التعريف :

أكمل أنواع التعاريف هو الحدّ التام الذي يكشف عن كل ذاتيات المعرف، وينال العلم المطلق للمعلوم الخارجي، كما أن أضعف أنواعها هو التعريف بالمثال الذي يكشف فقط عن جانب من جوانب الشيء يشترك فيه مع المشبه به في إطار وجه الشبه.

لكن مدرسة الحكمة المتعالية التي بناها صدر المتألهين في الفلسفة الإسلامية تبتعد عن الرؤية الإطلاقية، وتقترب من الرؤية النسبية التي تتناغم أكثر مع بعض مبادئ هذه المدرسة، وهي:

١ - **أصلالة الوجود**, لأن الرؤية الإطلاقية المشائية تفسر الإدراك المطلق للأشياء من خلال الاتحاد الماهوي بين الوجود العيني والوجود الذهني. وعندما تصبح الماهية اعتبارية في الحكمة المتعالية, تتلاشى أساس التوحيد بين الوجودين العيني والذهني.

٢ - **تشكيك الوجود**, فإن رؤية الوجود أمراً مشككاً, أي واحداً ذا مراتب مختلفة في الشدة والضعف, توصل مراتب الوجود بعضها ببعض الآخر, وهذا يتعارض مع الانطباق المطلق بين العين والذهن, غير الماهيات. لأن الماهيات حدود, والأصل في الحدود أن لا تلتقي مع بعضها, حيث أن الماهيات مثار الكثرة بالذات, وانفصالها عن بعضها حقيقي, ولأن الماهيات تؤدي بالنهاية إلى أجناس بينها تباين يتعام الذات.

٣ - **وحدة الوجود الشخصية**, وهذا الأصل يتجاوز في تأصيل الوحدة الحقيقية عن الأصل المذكور آنفاً, ويمرر التشكيك في مظاهر الوجود, لا في مراتب الوجود.

٤ - **الحركة الجوهرية**, فإنها تؤكد على سيلان الحقائق المادية بكل ذواتها, وليس فقط في أعراضها وأشكالها, ومن الطبيعي أن الصورة التي نلتقطها من الشيء المتحرك, عندما تصل إلى النفس تتجرد, لتتوحد بالنفس (حسب صدر المتألهين), وعندما تتجرد تصبح ثابتة, ولا تتطابق مع حركية الشيء المتحرك بجوهره في الخارج.

هذه المبادئ توضح أن مدرسة الحكمة المتعالية تبتعد عن فكرة أن تصوراتنا الذهنية تنطبق على ما بإزائها في الخارج انطباقاً مطلقاً, وهي وإن تعبر نفسها

مذهباً واقعياً، إلا أنها ترفض "الواقعية الساذجة"، وتميل إلى "الواقعية المتشابهة".

٢ - على الصعيد التجريبي :

مستجدات الفيزياء الكوانتية (الكمومية) والنسبية تدعم القول بنسبية معارفنا حول المادة في مقياس الموجودات المتناهية في الصغر (الذرات) والكبر (الجرات)، مع أنها لا يرفض صحة انطباق مبادئ الرؤية الإطلاقية في المقاييس المألوفة للإنسان، بمعنى الإطلاق والنسبية كلاهما صحيح، ولكن كل في دائرته وحوزته:

"إننا لا نعرف شيئاً بالفعل عن حالة الجسيم بين منطقة التجهيز ومنطقة القياس، كما أننا لا نعرف عن مكان هبوطه على اللوح الحساس، كل ما نستطيع القيام به هو حساب احتمالات متتابعة عن مكان الهبوط. أما فيما بين المنطقتين فلا يوجد لدينا جسيم مؤكد في حالة الحركة. ومن الناحية الرياضية، لا يوجد جسيم على الإطلاق. وعليه فإننا لا نستطيع وصف حالة الجسيم بمفاهيم محددة ذات طبيعة متعارضة، لأنه لا يوجد في مكان محدد، وفي الوقت نفسه غير غائب تماماً، وهو لا يغير موضعه، وفي الوقت نفسه لا يبقى في مكان ثابت. إن ما يتغير هنا هو النمط الاحتمالي.

وبكلمات الفيزيائي روبرت أوبنهايمر: "لو تساءلنا مثلاً، هل يبقى موضع الإلكترون على حاله؟ كان الجواب بالنفي. ولو تساءلنا: هل يتغير موضع الإلكترون بمرور الزمن؟ كان الجواب بالنفي. ولو تساءلنا: هل هو في حالة

سكون ؟ كان الجواب بالنفي. ولو تساءلنا : هل هو في حالة حركة ؟ كان الجواب بالنفي^{٥٥٤}.

٣ - على الصعيد العرفاني :

التقويم الذي درسناه في مدرسة الفلسفة المشائية عن التركيز على المفاهيم الثابتة والحدود الماهوية المطلقة ينقلب عكسا في العرفان:

يصور العالم في العرفان بأنه خيال في خيال لأن الوجود واحد. ومعرفتنا بما نسميه بالأشياء تقتصر على ما هو ظاهر منها، إذ لا تكثر إلا في مظاهر الوجود الواحد. وعندما ينكشف الباطن بالممارسة ومواصلة الفهم أو الكشف يصبح ظاهرا لنا. لكن لكل ظهر بطنا فمعرفة الظاهر معرفة نسبية بالنظر إلى ما يكمن في طياته. كلما ينكشف بطن نواجه بطنا آخر. أما البطن الأخير فسيبقى بطنا وكثرا مخفيا للأبد، لا يقدر على كشفه أحد ولو نال مقام ((ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى))^{٥٥٥}. فصاحب هذا المقام يتحسر على هذا بقوله "إلهي! ما عرفناك حق معرفتك وما عبدناك حق عبادتك".

٤ - على الصعيد القرآني :

وفي القرآن تصريح بأن ما يعلمه الناس من حقيقة الأشياء هو الظاهر منها : ((يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون))^{٥٥٦}. إن الأسلوب الأمثل في منهجية القرآن هو أسلوب التمثيل، الذي يعتبره الفلاسفة المشاؤون أضعف أنواع المعرفة! ((ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم

^{٥٥٤} فراس السواح - دين الإنسان - ٣٤٩

^{٥٥٥} النجم ٨-٩

^{٥٥٦} الروم ٧

يتذكرون))^{٥٥٧}. والمثال الأبرز والأنصح لهذا هو آية النور التي تتلأأ في وسط القرآن كما تتلأأ الشمس في وسط السماء: ((مثل نوره كمشكوة فيها مصباح...))^{٥٥٨}.

إذن، النظرة الفلسفية تهدف إلى تحديد مطلق للأشياء. لكن النظرة العرفانية والقرآنية فيها نكهة نسبية فهمنا للواقع، لأن بين المثل وما يمثله (في ضرب الأمثال)، وإن كان هناك وجوه شبه، إلا أنها مقترنة بفوارق، لأن اجتماع المثليين مستحيل.

لكن "النسبية" المدعومة بالقرآن والعرفان، لا تتناقى ومبدأ "الإطلاق" في جوهر الوجود، وفي حقيقة الإنسان: "لعل الأمانة المعروضة على السماوات والأرض والجبال التي أئين أن يحملنها ويحمله الإنسان الظلوم الجهول هي هذا المقام الإطلاقي فإن السماوات والأرضين وما فيهن محدودات مقيدات حتى الأرواح الكلية. ومن شأن المقيد أن يأبي عن الحقيقة الإطلاقية. والأمانة هي ظل الله المطلق وظل المطلق يأبي كل متعين عن حملها. وأما الإنسان بمقام الظلومية التي هي التجاوز عن قاطبة الحدودات والتخطي عن كافة التعينات واللامقامي المشار إليه بقبوله تعالى شأنه على ما قيل: ((يا أهل يثرب لا مقام لكم))^{٥٥٩}، والجهولية التي هي الفناء عن الفناء قابل لحملها. فحملتها بحقيقتها الإطلاقية حين وصوله إلى مقام ((قاب قوسين))، وتفكر في قوله تعالى ((أو أدنى)) — النجم ٩ —، وأطف السراج فقد طلع الصبح"^{٥٦٠}.

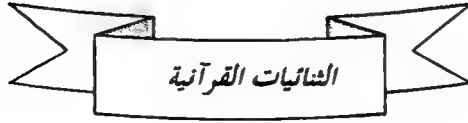
^{٥٥٧} إبراهيم ٢٥/١٤

^{٥٥٨} النور ٣٥

^{٥٥٩} الأحزاب ٣

^{٥٦٠} الإمام الخميني — مصباح الهداية — ٥٦

الوصل الثاني:



٨٢ — القرآن/الفرقان
٨٣ — الحكم/المتشابه
٨٤ — التفسير/التأويل
٨٥ — العموم/الخصوص
٨٦ — قدم القرآن/حدوث القرآن
٨٧ — النص/الاجتهاد

إن تسمية الوحي الإلهي "بالفرقان"، اشتركت بين كتابين سماويين، هما التوراة، التي وصفت بالفرقان في الآية الكريمة: ((ولقد آتينا موسى وهارون الفرقان وضياء وذكرًا للمتقين))^{٦٢}، والقرآن الذي يصف نفسه بالفرقان: ((تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرًا))^{٦٣}، وخصت سورة "الفرقان" من بين السور القرآنية للتأكيد على هذا الاسم وما يحمله من دلالات.

لكن التسمية "بالقرآن" انحصرت بكتاب المسلمين دون سائر الكتب السماوية.

وإذا كان الفرقان يبرز معنى الفرق والفصل، فالقرآن يفيد معنى الجمع والوصل. يقول العرب: "قرأت الماء في الحوض"، أي: جمعته.

وإذا كانت الكتب السماوية تشترك في التفصيل بين الحق والباطل، وتميز الغث عن الثمين، لكن القرآن منفرد بالجمع بين ثنائيات عديدة، ركز المختصون في علوم القرآن على بعضها، وهي: الجمع بين فصاحة اللفظ وبلاغة المعنى، وإيصال الفصاحة والبلاغة معا إلى ذروة الإعجاز. والجمع بين متطلبات السعادة في الدنيا والآخرة، عبر إقامة التوازن بين دنيوية الشريعة الموسوية وأخروية الطريقة العيسوية، الذي عبر عنه الحديث المروي من رسول الله (ص)،

^{٦٢} الأنبياء ٤٨

^{٦٣} الفرقان ١

والذي مضمونه أن أخي موسى كان ينظر بالعين السرى، وأخي عيسى كان ينظر بالعين اليمنى، وأنا أنظر بالعينين.

"التركيز على أن البيان القرآني يعجز الإنسان عن تحديه نظرا للصرف والنحو وتفاعيل وحداته الغوية التي يتفرد بها، كلها مدعاة للفكر ومرسحة للإيمان، ولكن جميع هذه الأبحاث تبني على أن "الله يتكلم"، و"الإنسان يتكلم"، لكن "الله يتكلم أفضل وأجود". إن افتراض التكلم لله أمر مقبول. ولكن التغافل عن نفي التوحيد للأسطرة وأنسنة الله يخفى البعد الكسبي للقرآن، لدرجة يمكن الإدعاء بجرأة أن الدراسات الإسلامية لم تخطو خطوات تذكر في تبين القرآن بوصفه "قرآنا". إن اتصافه بالقرآن هو ما يتفرد به القرآن (دون سائر الكتب السماوية). القرآن يصف التوراة بجميع أوصافه "كالكتاب" و "الذكر" و "الضياء" و "الهدى" و "تفصيل لكل شيء، إلا صفة واحدة، هي: "القرآن". النقد الذي نوجهه إلى مجمل الدراسات الألسنية القرآنية طوال تاريخها هي أنها لم تخرج عن الكلام والقول الشخصي. حسب هذه الدراسة لم ينتبه أحد بشكل جدي إلى سبب كون هذا الكتاب السماوي قرآنا.

لا نقصد أنه لم يتطرق أحد إلى وجوه التمايز بين القرآن والتوراة، لكننا لا نرى أحدا يسير في اتجاه تحديد صفة "قرآن" كظاهرة ألسنية. معظم الكتب المؤلفة لدراسة "القرآن" أو "الوحي" تسند لفظة القرآن إلى "قرأ"، لكن البحث القرآني يجب أن لا يتلخص في تحديد مصدر الاشتقاق. ولو كان التنبيه "للقراءة" في ذكر عنوان "القرآن" كافيا، وجب تسمية التوراة والكتب السماوية الأخرى "بالقرآن"، لأنها تقرأ أيضا كالقرآن.

هذه الدراسة تدعي أن القرآن يختلف عن الأساليب المحصورة للغة وخاصة القول والكلام الشفهي: فالقرآن نزل لتحقيق علاقة الله بالإنسان. إذا أخذنا

بعين الاعتبار أن القرآن كتاب، نرى أن الوحي القرآني يتصف " بالكتاب " و"القرآن" كلما يجري الكلام عن علاقة الإنسان بالله. هناك آيات كثيرة تذكر: ((إنا أنزلناه قرآنا عربيا)) و((نزلنا عليك الكتاب))^{٥٦٤}. المهم هنا أنه كلما يجري ذكر عن الله تعالى يوصف الوحي بالكتاب أو القرآن وليس "بالقول". والقرآن يرفض التكلم لله إلا وحيا أو من وراء الحجاب أو بإرسال رسول (الشورى ٥١). القرآن دقيق جدا في نفي التكلم عن الله، وصريح في انتساب "القول" إلى غير الله، إلى ((رسول كريم))^{٥٦٥}. هذا الرسول الكريم هو نبي الإسلام المكرم بالضرورة وليس أمين الوحي، لأن القرآن يسند كل "الأقوال" إلى أمر واحد: "قل"، الذي يأمر به النبي (ص).

هذا، وإن الرسول لم يخاطب مباشرة كالنبي موسى (ع). القرآن يصرح أن الله كلم موسى وأجابه موسى، ثم طلب منه شيئا استجيب له (طه). وهذا يجري في قالب حوار يسميه القرآن بالتكليم (النساء ١٦٤). لكن الوحي القرآني مختلف تماما. هنا يكون الرسول مأمورا بالقراءة، ولا يشترك في حوار (طبعاً هذا الرأي يخص بدء نزول الوحي إلى موسى، ولا تمتلك دليلاً لاستمرار هذا الوضع).

هذا الأسلوب القرآني مخول لرفض أسطورة الله وأنسته. فالله متره عن التكلم، ويجب اعتماد القرآن كتاباً لا قولاً في العلاقة مع الله. إذن، من الضروري تفسير القرآن بوصفه كتاباً (أو لغة مكتوبة). وهذه الحقيقة غير حاضرة في الدراسات الألسنية التي قام بها المسلمون أو المستشرقون^{٥٦٦}.

^{٥٦٤} يوسف ٢ ، النمل ٨٩

^{٥٦٥} التكوين ١٩

^{٥٦٦} من مقال لعامر قيطوري ترجمه محمد خاقاني (المؤلف) إلى العربية بعنوان : القرآن والنظريات السيميائية

ملاحظات :

ثنائية: الجمع/الفرق, المعبر عنها بالقرآن/الفرقان , تجدد تفسيرها الأنسب في إرجاع الفرقان إلى القرآن وتأويل الفرق إلى الجمع. وذلك في الآية الكريمة: ((وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلاً))^{٥٦٧}, مما يلوح بأن التفريق والتجزئة حالة تطرأ على الحقيقة الجامعة لإظهارها وبسطها وإخراجها من حالة "الانظرأء" و"العماء".

وفي هذا تكمن أيضاً ثنائية: الإحكام/التفصيل, التي تقتضي دراسة ثلاثة أسماء:

١ — "الحكيم", وهو اسم مشترك بين الله ((وكان الله عليماً حكيماً))^{٥٦٨}, وبين القرآن: ((يس والقرآن الحكيم))^{٥٦٩}, وهو اسم يقتضي الوحدة الحقيقية التي يتصف بها حقيقة الله, وكذلك كلام الله المتجذر في ذاته الواحدة.

٢ — "المحكم", وهو اسم سميت به آيات القرآن: ((منه آيات محكمات هن أم الكتاب))^{٥٧٠}, و((كتاب أحكمت آياته))^{٥٧١}. هذا الاسم يبرز بين اسم الحكيم المتأصل في الوحدة, وبين اسم "المفصل" المعبر عن الكثرة. وآيات القرآنية

^{٥٦٧} الأسراء ١٠٦

^{٥٦٨} الفتح ٤

^{٥٦٩} يس ١-٢

^{٥٧٠} آل عمران ٧

^{٥٧١} هود ١

وصفت بالإحكام، لأنها رغم كونها كثيرة، لكنها يفسر بعضها بعضا، وهي تتمتع بروح واحدة،

٣ — "المفصل" ، وهو اسم للآيات في مرتبة متأخرة عن الإحكام: ((كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير))^{٥٧٢} ، و((كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون))^{٥٧٣} . والآيات وصفت بها، لأنها تكثرت في تاريخية النزول وبتكر الأحداث والوقائع.

وتندرج أيضا في هذا الإطار ثنائية : *الإنزال/التزيل*، حيث يعبر الإنزال عن النزول دفعة واحدة بلا حاجة إلى الانتشار في وقت طويل من الزمن، ولا تمت بصلة إلى التكرار الواقع في قوالب الألفاظ، بل يتمحضر في روح القرآن وحقيقة الواحدة: ((إنا أنزلناه في ليلة القدر))^{٥٧٤} . لكن التزيل هو النزول المتدرج المنتشر في لحظات الزمان والتاريخ: ((إنا نحن نزلنا عليك القرآن تزيلا))^{٥٧٥} .

وإذا كان التزيل يعبر عن "الفرقان"، فالإنزال يتمظهر في "القرآن" : ((إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون))^{٥٧٦} .

هكذا، تكون تعابير : *القرآن، الإحكام، والإنزال* إشارة إلى الحقيقة الجمعية لروح القرآن في عالم التجرد، والألفاظ : *الفرقان، التفصيل، والتزيل* مفاهيم تدل تجسيد القرآن وتزيله إلى مستوى الطبيعة، ليصبح القرآن نسخة مكتوبة عن عالم الوجود بمختلف مراتبه من أعلى عليين إلى أسفل السافلين.

^{٥٧٢} هود ١

^{٥٧٣} فصلت ٣

^{٥٧٤} القدر ١

^{٥٧٥} الإنسان ٢٣

^{٥٧٦} يوسف ٢

— قيل إن الخطاب القرآني يشمل "خطاب الواقعي والحلمي والحسي والمثالي والشاهد والغائب والواحد والكثير والعقل والنقل والأمر والنهي والجرير والاختيار والتقوى والفجور والإلهي والشيطاني. وليست المسألة مسألة تعارض أو تناقض لأنه ليست هذه الثنائيات بمتضادات إلا عند من ينظر إلى النص نظرة أحادية وحيدة الجانب مسطحة ومقفلة"^{٥٧٧}.

أقول : إن توحيد هذه الثنائيات، وارتفاع التضاد بينها في المراتب العالية للوجود، لا يتناقى مع القول بالصدام والتنافر وحرب واقعية بينها في مراتب الكثرة، فالحرب بين حزب الله وحزب الشياطين واقعية تتطلب التضحية وبذل الدماء : ((يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلب عليهم))^{٥٧٨}، والحرب بين الإلهي والشيطاني وبين النفس اللوامة والنفس الأمارة بالسوء حقيقة على هذا المستوى من النفس الإنسانية. ولكن، بارتفاع النفس الإنسانية وارتقائها إلى مستوى النفس المطمئنة تنتهي الحرب باستسلام الشيطان. في حديث عن النبي الأكرم (ص) : "إن شيطاني أسلم بيدي".

— القرآن لكونه ينطوي على الفرقان والتفصيل، فهو "حمال أوجه"^{٥٧٩}. ومعاني القرآن غير محددة وغير مغلقة ومفتوحة على القراءات الجديدة. حتى أسلوب قراءة القرآن ليس مقفلا. على هذا الأساس وضع رموز الكتابة كالنقاط

^{٥٧٧} علي حرب — نقد الحقيقة — ١٩

^{٥٧٨} التوبة ٧٣

^{٥٧٩} " لا تحاجوا القوم بالقرآن، فإن القرآن حمال أوجه " — الحديث

والفواصل والأقواس لا يصح في القرآن إلا كتفسير شخصي. الآية الشريفة ((لا أقسم بيوم القيامة))^{٨٠}، يمكن قراءتها: ((لا. أقسم)) ويمكن أيضا ((لا أقسم)).
والقرآن يقول : ((لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا))^{٨١}. الشريعة تعني المنهج أو الطريق أو السبيل.

٨٣ - المحكم/المتشابه

قلنا إن رأي العلامة الطباطبائي الذي ذكرناه في الفصل الأول من الكتاب، ينقض ١٦ رأيا من أقوال علماء القرآن حول المحكم والمتشابه.

لكن جميع هذه الآراء تشترك في اعتبار معنى "المحكم" في الآية : ((كتاب أحكمت آياته...)) ومعنى "المتشابه" في الآية : ((كتابا متشاهما))، مختلفا عن معناهما المقصود في الآية : ((منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشاهات))^{٨٢}، باعتبار أن الآية الأولى تعتبر كل القرآن محكما ، والآية الثانية

^{٨٠} القيامة ١

^{٨١} المائدة ٤٥ ر

^{٨٢} ((هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشاهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب)) — آل عمران (٧)

تعتبر كل القرآن متشابهاً، أما الآية الثالثة فتقسم القرآن بين آيات محكمة وآيات متشابهة^{٥٨٢}.

أريد أن أناقش هذا الرأي المتفق عليه، وادعي أن للمحكم معنى واحد في الآية الأولى والثالثة، كما أن للمتشابه معنى واحد في الآية الثانية والثالثة. أما الوجه في تقسيم القرآن بين المحكمات والمتشابهات في الآية الثالثة، فيرجع من زاوية *أمر بين أمرين* ومن منطلق هذه الأطروحة إلى أنه : *يمكن اعتبار كل القرآن متشابهاً في ظهره ومحكماً في بطنه*.

توضيحه : أن القرآن نزل من عند الله، ونزل على قلب الرسول الأكرم (ص)، ليتزل من ثم على قلب وليه خليفته وسائر أوليائه ويبلغ إلى جميع خلقه. فنزل القرآن ليس بدرجة واحدة. ويمكن أن يكون المقصود من انقسام القرآن بين المحكم والمتشابه *انقساماً طويلاً* بين مراتب الظهر والبطن فللقرآن ظهر ولظهره بطن إلى سبعين بطناً، لا *انقساماً عرضياً* بين الآيات المتكثرة والمتنشرة في لحظات التزليل التدريجي وفي مسار الزمان، مثل انقسام العالم بين *الأمر/الخلق* في الآية الشريفة : ((ألا له الخلق والأمر))^{٥٨٤}، الذي هو أيضاً انقسام طويلاً.

^{٥٨٣} "الإحكام والتشابه من الألفاظ المبينة المفاهيم في اللغة، وقد وصف بها الكتاب كما في قوله تعالى ((كتاب أحكمت آياته)) هود - ١ ، وقوله تعالى ((كتاباً متشابهاً مثالي)) - الزمر - ٢٣ ولم يتصف بها إلا جملة الكتاب من جهة إتقانه في نظمه وبيانه ومن جهة تشابه نظمه وبيانه في البلوغ إلى غاية الإحكام والإتقان.

لكن قوله تعالى : ((هو الذي أنزل الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات)) لما اشتمل على تقسيم نفس آيات الكتاب إلى المحكمات والمنشابهات، علمنا أن المراد بالإحكام والتشابه هنا غير ما يتصف به تمام الكتاب". العلامة الطباطبائي - الميزان ٣ / ٣١

^{٥٨٤} الأعراف ٥٤

ومما يؤيد هذه الفكرة : ورود التزول في الآية الثالثة بلفظة "الإنزال" المفيدة للمراتب الطولية التي ليست بحاجة إلى مرور الزمان, دون لفظة "التزير" التي تدل على التزول التدريجي وتدلل على الكثرة العرضية بين آيات القرآن.

على هذا الأساس, تنقسم الآيات القرآنية بين الآيات المحكمة التي تشمل كل القرآن في بطن من بطونه, والآيات المتشابهة التي تشمل كل القرآن في ظهره. واستعمال لفظة "من" التبعية في الآية : ((منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات)) يشير إلى التبعض في المراتب الطولية دون العرضية.

قبول هذا الرأي ينتج أن المقصود "بالمتشابه" في الآية ((وأخر متشابهات)) هو "المفصل" في الآية الكريمة : ((كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير))^{٨٥}. ويكون الفارق بين "المتشابه" و"المفصل" اعتباريا, ويصبح "التفصيل" أي التكثر العرضي في الآيات القرآنية أرضية لوقوع "التشابه" فيها. ويقوم الذين في قلوبهم زيغ بتجزئة هذه الآيات المتكثرة عرضيا, على غرار : ((الذين جعلوا القرآن عضين))^{٨٦}, ويتناسون أن هذا التكثر العرضي هو بمثابة جسد لروح واحدة لا تتكرر, ويتناسون أن القرآن "يُفسر بعضه بعضا" ويدعون ما يرونه منطبقا مع أهوائهم محكما, وما هو غير منطبق وغير ملائم متشابهًا, ويؤولونها بما يتناسب وأهواءهم, وهذا هو معنى ابتغاء الفتنة.

ومما يقوي هذا الوجه, أن ((آيات محكمات)) انصفت بأنها ((هن أم الكتاب)), وفي نفس الوقت, الآية الكريمة : ((وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم))^{٨٧} تصف كل القرآن بأنه : ((في أم الكتاب)), مما يعني أن ((أم

^{٨٥} هود ١

^{٨٦} الحجر ٩١

^{٨٧} الزخرف ٤٣/٤

الكتاب)) هو كل القرآن وليس بعضه، ولكن في أصله ومنبعه أي في المراتب العالية. والآية الأخرى : ((يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب))^{٥٨٨} أيضا يصف أم الكتاب في مرتبة تشمل : **المحو/الإثبات**.

نلاحظ أن اعتماد "من" للتبعض العرضي كما هو مألوف ومتفق عليه بين المفسرين يؤدي إلى جدلية تحديد الآيات المحكمة والمتشابهة. لأن القرآن لم يفرز متشابهاته عن محكماته، وهكذا السنة والروايات، فبقي الجدل مفتوحا بين التيارات الفكرية على مختلف أصعدة العلوم الإسلامية في أن كل حزب اعتبر الآيات التي تتناغم مع أفكاره آيات محكمة، والآيات الأخرى التي لا تتسجم مع هذه الأفكار متشابهة يجب تأويلها على خلاف الظاهر وإرجاعها إلى المحكمات: "لقد وجد المعتزلة في "المحكم والمتشابه" — هذه المشكلة القديمة — منفذا لإرساء ضوابط للتأويل. وإذا كان القرآن نفسه قد سكت عن تحديد المحكم والمتشابه، وإن أشار إلى ضرورة رد التشابه إلى المحكم، فإن المعتزلة اعتبروا كل ما يدعم وجهة نظرهم محكما يدل بظاهره، وكل ما يخالف هذه الوجهة اعتبروه متشابهًا يجوز، بل يحق لهم تأويله. وبذلك نقلوا الخلافات العقلية إلى القرآن على أساس وجود المحكم والمتشابه فيه. وكان من الطبيعي أن يلجأ خصوم المعتزلة لنفس السلاح، فيعتبروا ما يدعم وجهة نظرهم محكما، وما يدعم وجهة نظر المعتزلة متشابهًا"^{٥٨٩}.

والجدل لا يزال قائما وسيبقى هكذا مهما أكد الأشاعرة على ضرورة اعتماد حجية ظواهر ألفاظ القرآن، ومنها الآية الصريحة في تحقيق رؤية

^{٥٨٨} الرعد ٣٩/١٣

^{٥٨٩} نصر حامد أبو زيد — الاتجاه العقلي في التفسير — ١٦٤

الآية الكريمة : ((لا تدركه الأبصار)) آية محكمة، والآية ((إلى ربها ناظرة)) متشابهة يجب تأويلها في ضوء هذه الآية !

ونذكر، كم كان فيلسوف الشرق "صدر المتألهين" يعاني من خصومه القشريين وهم: "جماعة غاربي الفهم، تعمش عيونه عن أنوار الحكمة وأسرارها، تكلّ بصائرهم كأبصار الخفافيش عن أضواء المعرفة وآثارها، يرون التعمق في الأمور الربانية والتدبر في الآيات السبحانية بدعة، ومخالفة أوضاع جماهير الخلق من الهمج الرعاع ضلالة وخدعة، كأهم الحنابلة من كتب الحديث، المتشابه عندهم الواجب والممكن والقديم والحديث"^{٩٠}.

لا يخفى أن المشهور في المحكم بأنه "ناسخه وحلاله وحرامه، وحدوده وفرائضه، وما يؤمن يؤمن به ويعمل به" أما المتشابهات فهي "منسوخه، ومقدمه ومؤخره، وأمثاله وأقسامه وما يؤمن به ولا يعمل به"^{٩١}، يلوح بأن اعتبار كل القرآن متشابهاً في ظهره يستلزم عدم العمل بأي حكم من أحكام القرآن الظاهرة،

فنجيب : أن تحديد الآيات المتشابهة بما يجب أن يؤمن بها ولا يعمل بها يصلح لبعض الآيات المتشابهة كآليات المنسوخة التي تحتوي على حكم عملي نسخ بآية أخرى، ولا يصلح لما اتفق عليه من اعتبار آيات الصفات الإلهية

^{٩٠} صدر المتألهين — الأسفار — ٥/١

^{٩١} الطبري — التفسير — ١٧٥/٦

كالآية ((الرحمن على العرش استوى))^{٩٣} متشابهة، لأنها لا تشتمل على حكم عملي.

فقول: إن كل الآيات متشابهة (سواء تلك التي تشمل حكما عمليا أو وصفا) في ظهرها، واتباعها (إذا كان حكما) أو الاعتقاد بها (إذا كان وصفا) ناشئ من زيف القلب إلا إذا أرجعت إلى بطونها. فالقرآن بظهره لفظ، ولكن لا بد من "العبور" من "العبارة" واللفظ بغية الوصول إلى المعنى والباطن. حتى الآيات المنادية بوجوب أداء الصلاة متشابهة لا بد من إرجاعها إلى بطونها، لأن التوقف عند ظاهر اللفظ وتأدية صلاة بالمعنى الحرفي، دون أن تكون هذه الصلاة أداة لتحقيق القرب إلى الله، لا جدوى فيه. قال الله تعالى: ((وأقم الصلاة لذكري))^{٩٤}. أوليس العمل يكتسب قيمته من باطنه وعمقه الذي هو النية الكامنة في نفس الفاعل؟ "إنما لكل امرئ ما نوى". والذي يتوقف عند حدود الظاهر هو من مصاديق الظالمين، ((ونزل من القرآن من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين إلا خسارا))^{٩٥}، بمعنى أن التوقف عند ظاهر القرآن وعدم إرجاعه إلى باطنه ناتج عن زيف القلوب، لأن الزيف يقابل الرسوخ في العلم حسب الآية: "والزيف هو الميل عن الاستقامة، ويلزمه اضطراب القلب وقلقه ... والرسوخ هو أشد الثبات"^{٩٦}. والزيف بمعنى التزلزل متحقق بوضوح في الآراء المضطربة في مختلف المذاهب التي تدعي اعتبار الآيات الداعمة لها بحكمات والآيات الأخرى متشابهات.

^{٩٣} طه ٥

^{٩٤} طه ١٤

^{٩٥} الإسراء ٨٢

^{٩٦} الميزان ٢٧/٣

طبعاً، لا نقصد سلب الحجية عن الظاهر أو سلب القداسة عن الظاهر، بل نريد التأكيد على أن الظاهر يكتسب قدسيته من البطن، والنسبة بينهما نسبة القشر إلى اللب، و((إنما يتذكر أولوا الألباب))^{٩٧}.

٨٤ — التفسير/التأويل

التأويل كان هو التفسير بدون فرق بينهما في الصدر الأول من الإسلام :
"مما يؤكد أن التفرقة بين التفسير والتأويل تفرقة اصطلاحية متأخرة أن الطبري — مثلاً — يسمي تفسيره (جامع البيان عن تأويل أي القرآن)... ولعل في ذلك ما يسمح لنا أن نتجاوز التفرقة الاصطلاحية المتأخرة بين التفسير والتأويل، ونعود إلى الأصل وهو التوحيد بينهما على أساس من الأديان بأن المفسر — في علاقته بالنص — لا يستطيع تجاهل البعد التاريخي الذي يفصله عن زمن النص ولا يستطيع من ثم أن يحل نفسه في الماضي وصولاً إلى موضوعية مطلقة في فهم النص، وليس معنى ذلك أن ذاتية المفسر تلغي الوجود الموضوعي للنص ويخضعه إخضاعاً كاملاً لينطق بما تشاء. فمثل هذا التصور يعد من جانبنا — ترجيحاً للذاتية على الموضوعية وإلغاء للوجود التاريخي للنص لحساب المفسر. وهو ما تأباه رؤيتنا لعلاقة التفاعل الجدلية بين المفسر والنص".^{٩٨}

^{٩٧} الزمر ٩

^{٩٨} نصر حامد أبو زيد — فلسفة التأويل — ١٣

وبعدما افرق التأويل عن التفسير في آراء المتأخرين, برز أقوال مختلفة حول
ثنائية : التفسير/التأويل, يذكر بعضها العلامة الطباطبائي كما يلي :

- — المراد بالتأويل هو المعنى المخالف لظاهر اللفظ.
 - — التأويل معنى من معاني الآية لا يعلمه إلا الله مع عدم كونه خلاف ظاهر اللفظ.
 - — التفسير أعم من التأويل, وأكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها, وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمال.
 - — التفسير بيان معنى اللفظ الذي لا يحتمل إلا وجهها واحدا, والتأويل تشخيص أحد محتملات اللفظ بالدليل استنباطا.
 - — التفسير بيان دليل المراد, والتأويل بيان حقيقة المراد.
 - — التفسير بيان المعنى الظاهر من اللفظ, والتأويل بيان المعنى المشكل.
 - — التفسير يتعلق بالرواية , والتأويل يتعلق بالدراية.
 - — التفسير يتعلق بالاتباع والسماع, والتأويل يتعلق بالنظر والاستنباط.
- ثم يضيف : "لا يصح الركون إلى شيء من هذه الأقوال وما ينشعب منها... لأن المراد بالتأويل ليس مفهوما من المفاهيم تدل عليه الآية سواء كان مخالفا لظاهرها أو موافقا, بل هو من قبيل الأمور الخارجية, ولا كل أمر خارجي حتى يكون المصداق الخارجي للخبر تأويلا له, بل أمر خارجي مخصوص, نسبته إلى الكلام نسبة المثل إلى المثل (بفتحيتين) والباطن إلى الظاهر"^{٩٩}.

^{٩٩} العلامة الطباطبائي — الميزان — ٤٦ / ٣ — دار الكتب الإسلامية — طهران — ١٣٧٢

وهذا يعني أن ثنائية التفسير/التأويل تؤول إلى ثنائية الذهن/العين (الوجود اللفظي/الوجود العيني)، باعتبار، وثنائية الظهر/البطن باعتبار آخر.

وإرجاعها إلى ثنائية الظهر/البطن ينسجم مع ما ذهبنا إليه من أن كل القرآن متشابه بظاهره، ولا بد من تأويله إلى باطنه. وينسجم مع علاقة ثنائية المحكم/المتشابه بأمر التأويل في الآية ٢٣ من سورة الزمر التي درسناها في البحث السابق.

هذا، وقد ظهر مذهب التأويل بأشكال مختلفة طوال تاريخ الفكر، منها بعض المدارس الفكرية المعاصرة كالمذهب التفكيكي الذي يلتقي في بعض جوانبه مع منهجية التأويل:

"(يجب) أن يتعاطى الناقد مع تراثه بصورة حرة بحيث يميز لنفسه مسائله الأصل وتفكيكه لإعادة تركيبه من جديد".^{٦٠٠}

هذا المذهب يمتاز بأمر إيجابي هو عدم الاقتناع بحدود الظاهر. فقد قال الله تعالى : ((يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون))^{٦٠١}. وينسجم مع ما يسمى بخرق الحجب في الرؤية العرفانية.

إلا أن الذي يدعو إلى التحفظ أمام هذا المذهب، هو احتمال هتك قداسة الظاهر ومخالفته بحجة التجاوز عنه، من قبيل ما يشاهد عند بعض الصوفية من ترك ظاهر الشريعة وإهمال أوامرها بغية الوصول إلى باطن الطريقة.

ثم إن إرجاع المتشابه إلى المحكم (الذي يساوي عندي إرجاع الظهر إلى البطن)، والذي يتم بالتأويل، يقضي بكون الظاهر جسرا يجب اجتيازه للوصول

^{٦٠٠} علي حرب — المطلوب إعلان جديد لحقوق الإنسان في الإسلام — السفير — ٩٦/٩/٦

^{٦٠١} الروم ٧

إلى الباطن، بمعنى أن الظاهر "مجاز"، والباطن حقيقة، وهو بدوره أيضا مجاز للوصول إلى بطن آخر وهكذا... مما يؤوّل ثنائية التفسير/التأويل إلى ثنائية : الحقيقة/المجاز :

"مفهوم المحكم والمتشابه يتساوى مع مفهوم اللغة الحقيقية واللغة المجازية، وبالتالي يصبح التأويل في المتشابهات هو الوسيلة لرفع غموضها بردها إلى المحكم، ويصبح المجاز هو الأداة الرئيسية لعملية التأويل هذه"^{٦٠٢}.

٨٥ - العموم/الخصوص

يذكر العلامة الطباطبائي روايات متضاربة حول وقعة بدر والآيات التي قيل إنها نزلت حولها، ثم يضيف :

"ليتبصر الباحث المتأمل أن ما ذكره من أسباب النزول كلها أو جلّها نظرية، بمعنى أنهم يروون غالباً الحوادث التاريخية ثم يشفّعونها بما يقبل الانطباق عليها من الآيات الكريمة فيعدونها أسباب النزول، وربما أدى ذلك إلى تجزئة آية واحدة أو آيات ذات سياق واحد ثم نسبة كل جزء إلى تنزيل واحد مستقل، وإن أوجب ذلك اختلال نظم الآيات وبطلان سياقها. وهذا أحد أسباب الوهن في نوع الروايات الواردة في أسباب النزول"^{٦٠٣}.

^{٦٠٢} نصر حامد أبو زيد - الاتجاه العقلي في التفسير - ٨٣

^{٦٠٣} العلامة الطباطبائي - الميزان - ٤ / ٧٦

هذا الرأي ينطلق من مبدأ خلود القرآن والوعد الإلهي بحفظه وصونه عن أي تحريف — ((إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون))^{٦٠٤} — ، وسريان مفعوله إلى الأبد، دون الكتب السماوية الأخرى التي نسخت لاحقاً لتقيدها بظروف تخطاها الزمان.

إلى جانب هذا الموقف القاضي بإطلاق القرآن وثبات مفعوله، والموقف المعارض الذي يؤكد على أن "عموم فهمنا من القرآن فهم خاطئ لابتعاده عن فهم أسباب النزول"^{٦٠٥}، يميل منطق "أمر بين أمرين" إلى أن القرآن المصون من أي تغير والمتصف بالخلود هو يؤكد على أرضيته التاريخية بقبوله لمبدأ النسخ . قال تعالى ((ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها))^{٦٠٦}.

فالرجوع إلى "أرضية" القرآن و"تاريخيته" التي تتضح عبر "أسباب النزول" هي المنطلق لسموه في آفاق الإطلاق والتحرر من متغيرات التاريخ والجغرافيا. هذا هو واقع الإنسان الذي يبدأ حياته العلمية بالمحسوسات المتغيرة ليصل إلى المعقولات الثابتة، وبالمعلومات الجزئية لينال بالمعارف الكلية في حركته الاستكمالية من متغيرات الأرض إلى ثوابت السماء.

^{٦٠٤} الحجر ٩

^{٦٠٥} محمد سعيد العشماوي (مستشار في القضاء المصري) — أنكار من أجل تحديث النظرة إلى الإسلام —

السفير — ٩٧/٥/٨

^{٦٠٦} البقرة ١٠٦

القرآن حادث (وقال به أهل الحديث)، لقوله تعالى: ((ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون))^{٦٠٧}.

وهو قديم (وقال به المعتزلة) لأن معارفه مستمدة من العلم الأزلي الإلهي. وبين ذلك الحدث وهذا القدم يقف منطق "أمر بين أمرين"، ليقول مقالته في الحكم/المتشابه، وهو أن القرآن حادث بظاهره، وقديم في باطنه. فظاهره ألفاظ موضوع من قبل البشر، وباطنه حقيقة وحيدة عبر عنها الله تعالى بالضمير (هاء) في الآية الشريفة: ((إنا أنزلناه في ليلة القدر))^{٦٠٨}.

لكن الشيعة ما خاضت في تفاصيل هذا الموضوع لتبتعد عن المحن التي حصلت، وتبرأ عن الدماء التي سفكت بين المذاهب الإسلامية وللأسف الشديد:

"إن تاريخ البحث عن قدم القرآن وحدوثه، وما جرى على الفريقين من المحن، يشهد بأن التشدد فيه لم يكن بهدف إحقاق الحق وإزاحة الشكوك. بل استغلت كل طائفة تلك المسألة للتنكيل بخصومها. فلأجل ذلك نرى أن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) منعوا أصحابهم عن الخوض في تلك المسألة. فقد سأل الريان بن الصلت الإمام الرضا(ع)، وقال له: ما تقول في القرآن؟ فقال: "كلام الله لا تتجاوزوه ولا تطلبوا الهدى في غيره فتضلوا"^{٦٠٩}.

^{٦٠٧} الأنبياء ٢

^{٦٠٨} القدر ١

^{٦٠٩} جعفر السبحاني - بحوث في الملل والنحل - ٢/٢٦٨

إذا كان الاجتهاد يعني دراسة فكرية فردية أو اجتماعية عبر أصل الشورى لمعالجة موضوع لا حكم شرعياً مصرحاً به في القرآن وسائر الأدلة الشرعية فيه، فيقع هذا الاجتهاد مقابل النص دون شك.

لكن الأمر الذي يتيح لنا المجال للحديث عن الجمع بين النص والاجتهاد من منطلق **أمر بين أمرين**، هو أنه :

ثمة روايات تؤكد على أنه ما من أمر وله حكم في الفقه الإسلامي، مما يعني أن النص القرآني والروائي لم يدع أي فراغ ولم يسكت عن أي أمر سيبتلى به المجتمع البشري. وهذا معنى خلود القرآن والشرعة المحمدية (ص). وهذا معنى أن "حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة".

غاية الأمر أن الحكم في الثواب والأصول صريح في النص القرآني والروائي، وهو مختبئ في التفاصيل والفروع اختباء النتيجة في مقدمات القياس. ولا الاجتهاد إلا إظهار هذا الحكم الموجود بالفعل والمكتون حسب الظاهر، وليس إلا تفصيلاً لأمر محمل، ويعبر عن هذا في علم أصول الفقه برّد الفروع إلى الأصول في تعريف الاجتهاد.

والاجتهاد في هذه القراءة لا يقابل النص، بل يشمل! والدليل على هذا أن : هناك أحكاماً فقهية وردت في نص القرآن، ويبدو أنها لا مجال للاجتهاد فيها، (كحد السرقة أو حرمة بعض المعاملات المصرفية غير المنطبقة على موازين الاقتصاد الإسلامي)، لكننا حتى في هذه القضايا نحتاج دوماً إلى إعمال الاجتهاد للبت بأن الظروف الراهنة هل هي مؤهلة لتطبيق هذه **"الأحكام الأولية"** ؟ أم

أن هذه الظروف تقتضي ولو بشكل مؤقت بتنفيذ "الأحكام الثانوية" (كالأحوال الطارئة في بدايات انتصار الثورة الإسلامية مثلاً)؟

من هنا اقتضى الواقع تشكيل "مجمع تشخيص مصلحة النظام" في الجمهورية الإسلامية في إيران للبت في النزاعات المستحدثة بين مجلس الشورى الإسلامي الذي يصير بحكم وظيفته على حل المشاكل الاجتماعية الطارئة من جانب، ومجلس المحافظة على الدستور الذي يصير بحكم وظيفته على عدم الابتعاد عن ثوابت الشرع الملحوظة في الأحكام الأولية.

وتأكيد الإمام الخميني على اعتبار الأحكام الثانوية من صميم الإسلام ولا أموراً أجنبية عنه، يشجعنا على قبول أن الاجتهاد لا يقابل النص، بل يحتضنه أو يتفاعل معه.

هذا، وإن مبدأ التفاعل بين النص والاجتهاد لا ينحصر فقط في تفضيل إحدى كفتي الأحكام الأولية والثانوية على الآخر، بل يشمل صرف الأحكام الأولية المنصوص عليها أيضاً، لأنها ليست أكثر ثباتاً من أصول الدين وعلى رأسها التوحيد، أليس الاجتهاد هو المنطلق الأساس في الاعتراف بالتوحيد، ولا يمكن الإيمان بالله إلا من خلال الاجتهاد والقناعة الشخصية؟ في حين أننا لا نجد أمراً أكثر وضوحاً وحضوراً من مقولة التوحيد في نص القرآن؟

في هذه القراءة يعتبر الاجتهاد والشورى أمراً له دوره وفاعليته في الوصول إلى حقيقة التوحيد، ولا نقصد طبعاً عقد الشورى لإصدار الأمر بأن يكون الخالق واحداً أو اثنين، بل من جهة أعمال العقل والاجتهاد لكشف أسرار التوحيد ورموزه من منطلق: "اضربوا بعض الرأي ببعض، يتولد من الصواب" — الحديث. ومن هنا تركيز الإمام الخميني (ره.) على عدم إمكانية الهضم الكامل للنص من منطلق: "إنما يعرف القرآن من خوطب به" — الحديث.

وقد التفت بعض المفكرين إلى تفاعل النص مع الاجتهاد، مثلما يلي:

"أبو زيد يؤكد على أن النص القرآني محوري في الحضارة العربية الإسلامية بدرجة يمكن معها القول : إنها حضارة نص... لكن يلح على أن "هذا لا يعني أن النص وحده هو الذي أنشأ حضارة وعلوماً وفنوناً، بل الذي أنشأها هو جدل الإنسان مع الواقع من جهة وحواره مع النص من جهة أخرى"^{٦١٠}.

إن قبول مبدأ التفاعل بين النص والاجتهاد يدخلنا في فضاء عميق يتطلب إعادة قراءة كثير من المفاهيم التي اعتدنا عليها، ومنها حقيقة النزول التي يبدو أنها حقيقة مستمرة مواكبة مع تطورات الإنسان.

هذه المواكبة متفق عليها في تجديد الوعي الإلهي المتبلور في الكتب السماوية، ولكن الأمر الذي يدعو إلى التأمل هو **فرضية استمرارية نزول الوحي بعد انقطاع النبوة** بمجيء خاتم الأنبياء (ص).

وأميل إلى القول بأن **انقطاع النبوة لا يعني بالضرورة انتهاء النزول**: نحن مؤمنون بأن القرآن هو آخر كتاب سماوي دون شك نزل من عند الله تعالى على قلب رسوله (ص)، وتبلور في ألفاظ وآيات وسور لا مجال لأي تغير فيها حتى من قبل النبي الأكرم. قال تعالى: ((ولو تقول علينا بعض الأقاويل، لأخذنا من باليمين، ثم لقطعنا منه الوتين، فما منكم من أحد عنه حاجزين))^{٦١١}.

لكن هذا القرآن، رغم ثبات ألفاظه وكلماته فهو "حamal أوجه" ويتحمل عدداً غير محدود من المعاني، لأنه يستوعب عدداً من الحقائق لا تعد ولا تحصى: ((لو كان ما الأرض من شجرة أقلام، والبحر يمده سبعة أبحر ما نفدت كلمات

^{٦١٠} د. حميد النيفر — نصر حامد أبو زيد ومعضلة ق. ر. أ — السفير

^{٦١١} الحاقة ٤٤ — ٤٧

الله))^{١١٢}. فتفاعل العقل البشري مع القرآن واستنطاقه المستمر المواكب مع ارتقاء الإنسان هو ما أعتبره نزولاً مستمراً للقرآن. وإذا كان الوحي انقطع على صعيد الألفاظ والكلمات بتزول القرآن على قلب النبي (ص)، لكن كل فهم جديد من حقائق القرآن واكتشاف أسرارهِ ورموزه طوال الزمان، نزول حقيقي من قلب الرسول إلى قلوب الناس (بواسطة أوليائه) عليهم السلام.

ثم إن القول بكون القرآن نسخة مكتوبة عن حقيقة الإنسان، ووحدة القرآن والإنسان التي تتجلى في كلمة الإمام علي (ع) : **"أنا القرآن الناطق"**، يستلزم الاعتراف بتجدد واستمرار نزول القرآن في قلوب من يتدبر فيه بنحو منسجم مع تطور النفس الإنسانية وارتقائها التدريجي.

ومما يؤيد هذا الرأي اعتقاد عرفائنا بسريان النبوة في جميع مراتب الوجود^{١١٣}. ولا يختص هذا بالنبوة التكوينية، بل يشمل النبوة التشريعية من خلال استمرار الاجتهاد. وسوافي القارئ الكريم بمزيد من التوضيح في البحث عن ثنائية : **العقل/الشرع** إن شاء الله تعالى.

من هذا المنطلق، نرى أن القرآن قابل للنقد العلمي بمختلف أنواعه (كالنقد البلاغي)، بل نشجّع على كل دراسة تتطلب النقد العلمي والموضوعي، إيماناً منا بصمود القرآن أمام كل التساؤلات والإشكاليات. ونرى أن القرآن نفسه دعا إلى هذا الأمر عندما قال : **((قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين))**^{١١٤}. ولذا لا

^{١١٢} لقمان ٢٧

^{١١٣} راجع : الإمام الحميني (ره) — مصباح الهداية — ٦

^{١١٤} البقرة ١١١

نجد مبرراً لتحفظ مفكرين كمؤلفي كتاب "طريقة التحليل البلاغي والتفسير"^{١١٥} الذين لجأوا إلى نقد السنة بدل القرآن, وقالوا في تبريره :

"العلوم القرآنية علوم تختص بالإسلام, وتعمل من داخل العقيدة التي تُقدّس النص القرآني إلى أقصى الدرجات, وهي عقيدة لا معادل لها عند المسيحيين في حقل الدراسات الخاصة بالكتاب المقدس. وقد عبر عن ذلك أ.ت.ولش (A. T. Welch) في نهاية مقاله الطويل : "القرآن" في : "دائرة المعارف الإسلامية". قال : "يأبى المسلمون المعاصرون (لاعتقادهم بقدم القرآن وإعجازه اعتقاداً لا تحفظ فيه), قبول مناهج النقد التاريخي والنقد الأدبي التي قدّمت فوائد جمّة في دراسة كتب غير كتابهم. ويمكن للمسيحيين أن يدركوا هذا الأمر إلى حد ما, لأن تطور عقيدة قدم القرآن وإعجازه, موازٍ لتطور القول بالتثليث, ولأن دور المسيح — لا الكتاب المقدس في العقيدة المسيحية هو أقرب ما يكون إلى دور القرآن في المعتقد الإسلامي. لذلك كانت الصعوبة التي يعاني منها المسلمون في اعتماد النظرة النقدية إلى القرآن قابلة للمقارنة بالصعوبة التي يعاني منها كثير من المسيحيين في قبول الآراء النقدية التي تتناول حياة المسيح (وتتعلق بولادته وقيامته مثلاً)".

وهكذا يمكن إدراك الأسباب التي حدثنا في هذا التحليل البلاغي الأول على عدم اختيار النص القرآني بعينه"^{١١٦}.

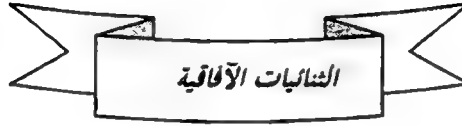
^{١١٥} مجموعة كتاب — طريقة التحليل البلاغي والتفسير — المقدمة

^{١١٦} رولان مينيه/لويس بوزيه/نانلة فاروقي/أهيف سنو — طريقة التحليل البلاغي والتفسير — ٢٨

هذا، ومن الدراسات النقدية عن القرآن، تلك التي قام بها جاك بيرك في كتابه عادة قراءة القرآن"، وقد عاجلته نقده هذا في مقال بعنوان "نقد لكتاب إعادة قراءة القرآن"^{٦١٧}.

^{٦١٧} نشر في المنطلق — عدد.....

الوصل الثالث:



٨٨ — الوجود/العدم
٨٩ — النور/الظلمات
٩٠ — الحق/الباطل
٩١ — الرحمة/الغضب
٩٢ — الجنة/النار
٩٣ — الخير/الشر
٩٤ — الحياة/الموت
٩٥ — الغيب/الشهادة
٩٦ — الدنيا/الآخرة
٩٧ — المادي/المجرد
٩٨ — الحدوث/القدم
٩٩ — الثابت/السيال
١٠٠ — الاتصال/الانفصال
١٠١ — القبض/البسط
١٠٢ — المادة/الطاقة

١١٨ - الوجود/العدم

داخل دائرة ثنائية الوجود/العدم، هما متناقضان، صدق كل منهما يسبب كذب الآخر. هذا ما يدلي به المنطق الصوري في تفسير التناقض، ويفيد أن هذه الثنائية أشد الثنائيات تنافراً، إذ يستحيل اجتماعهما وارتفاعهما في نفس الوقت.

لكن عندما ننظر إليهما من فوق، نرى أن هذه الازدواجية أيضاً تستهلك بقهر الوجود الذي يستوعب العدم، كأن عظمة الوجود تبلع العدم. لا عدم في الخارج. والعدم المتحقق في الذهن عدم بالحمل الأولي لا بالحمل الشائع. إن تصور العدم بحاجة إلى وعاء من الوجود يستقر فيه فهو موجود في وعاء موجود، ولا يمكن الفرار من حكومة حضرة الوجود !

هذا من جانب الوجود، وأما من جانب العدم، فنرى أن إطلاق الوجود بعينه يساوي عدم وجوده - أي عدم ظهوره - في الذهن .

فالوجود يهضم العدم في داخله، وهو بعينه ولإطلاقه يسبب انعدام تصويره في الذهن. وهذا : "امر بين أمرين"، وإن لم يكن "متركة بين المتركتين"، كما ذهب إليها المعتزلة.

النور هو الظاهر لنفسه والمظهر لغيره من المظلمات، كما أن الوجود هو الظاهر لنفسه والمظهر لغيره من الماهيات. فالوجود والنور أمر واحد. إطلاق الوجود يساوي عدم حصوله في الذهن، وإطلاق النور يسبب خفائه المطلق، ويعبر عنه "بالكثر المخفي" و"الغيب المغيب" و"عقواء المغرب" و"العماء".

إن الاعتراف بكون الوجود نوراً برمته، ومن أعلاه إلى أسفله، يعتبر من متطلبات قبول مبدأ "التشكيك في مراتب الوجود"، فكيف إذا ذهبنا إلى أبعد من هذا، وقلنا بالتشكيك في مراتب الظهور؟ :

"الوجود كله نور وحياة عندنا لما عرفت أنه أظهر الأشياء، والإشراقيون وحكماء الفرس وافقونا في المفارقات والنفوس والأنوار العرضية التي يدركها ابصر كأأنوار الكواكب والشهر والسرّج دون الطبائع والأجرام. ولو لم يكن الطبيعة في أصلها نوراً لما وجدت بين النفس والجسم. فكل ظلمة في العالم هو الهوى، وهي أصل الدنيا ومنبع شرورها، وبما هي في أصلها من عالم النور قبلت جميع الصور النورية للمناسبة، فانتفت ظلمتها بنور صورها"^{٦١٨}،

وإذا كانت نسبة السماء إلى الأرض نسبة النور إلى الظلمات، لكن الظلمات ظلمات بالنظر إلى نفسها، وهي بالذات أنوار بالنظر إلى ظهور الله فيها. قال تعالى : ((وأشرق الأرض بنور ربها))^{٦١٩}، وقال : ((الله نور السموات

^{٦١٨} صدر المتأخرين - الشواهد الربوبية - ١ / ١٤٨

^{٦١٩} الزمر ٦٩

والارض))^{٦٢٠}. فإذا، مراتب الظلمات المتداخلة هي بالذات مراتب النور المتداخلة: ويتضح هذا عند مقارنة الآية الكريمة: ((ظلمات بعضها فوق بعض))^{٦٢١} بالآية الكريمة: ((نور على نور))^{٦٢٢}.

وكذلك يتضح عند مقارنة الآية : ((الله نور السموات والأرض)) بالآية : ((ألم تر إلى ربك كيف مد الظل؟))^{٦٢٣}. فالسماوات والأرض هما نور الله ومظهر نورانيته، وبعينهما ظل له، يمتد من أعلى مراتب الوجود إلى أسفله مراتبه. فالنور يستوعب الظلمة ويهضمها في طياته:

"إن الإنسان بحسب خلقته على نور الفطرة، وهو نور إجمالي يقبل التفصيل. وأما بالنسبة إلى المعارف الحقبة والأعمال الصالحة تفصيلاً فهو في ظلمة بعد، لعدم تبين أمره، والنور والظلمة بهذا المعنى لا يتنافيان ولا يمتنع اجتماعهما، والمؤمن بإيمانه يخرج من هذه الظلمة إلى نور المعارف والطاعات تفصيلاً. والكافر بكفره يخرج من نور الفطرة إلى ظلمات الكفر والمعاصي التفصيلية".^{٦٢٤}

إن استيعاب النور للظلمات وهضمها يعطي لها أهلية "الجعل"، ولكن لا بالذات، بل بالعرض أي بتبع الوجود. وللتوضيح نقول : إن الظلمة تقابل النور تقابل تناقض بمعنى أنها أمر عديمي، أي مفهوم يعبر عن عدم تحقق النور. وحيث أن (العدم لا يعلى)، فلا تقع العلاقة العلية والسببية بين الظلمة وغيرها،

^{٦٢٠} النور ٣٥

^{٦٢١} النور ٤٠

^{٦٢٢} النور ٣٥

^{٦٢٣} الفرقان ٤٥

^{٦٢٤} العلامة الطباطبائي — الميزان — ٢ / ٣٦٤

ويستحيل جعلها وخلقها. وإذا (لا تمايز في الأعدام)، فيجب أن يكون هذا المفهوم واحداً (كنقيضه : الوجود).

إلا أن محي هذه اللفظة بصيغة الجمع (الظلمات) في القرآن، يدل على استعمالها كأمر نسي (مقابل الذاتي)، وحيث تصبح مجعولة بالعرض (لا بالذات)، كمثال : وصف الظل (الظلمة) بالامتداد وصف بالعرض، تابع لأمرين: امتداد النور الذي أحاط بالظل، وانتهاءه عند الوصول إلى ما يسمى بالظل.

إن امتداد النور في ظلمات الطبيعة أمر محقق، لا ينحصر في إطار الفلسفة الإسلامية، بل يشهد به الكتاب المقدس أيضاً :

يقول النبي داود (ع) : "أين أذهب وروحك هناك ؟ وأين أهرب من وجهك ؟ إن تسلقت السماء فأنت فيها، وإن نزلت إلى عالم الأموات فأنت هناك. إن اتخذت أجنحة السحر وسكنت في أقاصي اليم، فهناك أيضاً يدك تهديني وبمينك تمسكني. تأمر الظلام فينجلي، والليل فيصبح نوراً. لديك لا يظلم الظلام، والليل يضي كالنهار. فالظلام عندك كالنور"^{٦٢٥}.

حتى الرؤية العلمانية التي تتوهم استقلال العالم الطبيعي عن المصدر الغيبي، باتت تعترف بتحقيق "النور" و"الهدى" في الطبيعة :

"العلمانية لا تعارض الدين ولا تدعي أن لا نور ولا هدى إلا بها. ولكنها تقول إن النور و الهدى موجودان في العالم الطبيعي الذي يعمل مستقلاً عن أية عوامل أو قوى خارجية".^{٦٢٦}

^{٦٢٥} (مز ١٣٩ : ٧ - ١٢)

^{٦٢٦} دائرة المعارف الأمريكية — طبعة عام ١٩٩٤ — السفر — ٩٧/١٢/٣

ملاحظات :

يندرج في ثنائية **النور/الظلمات** ثنائيات أخرى نحو : **الظل/الحرور**,
والدفع/البرودة, **والليل/النهار**, **والبياض/السواد** في قائمة الألوان (ومنها
الأبيض/الأسود, **والعربي/الأعجمي**), **والشروق/الغروب** : ((قال رب المشرق
والمغرب وما بينهما))^{٦٢٧}, **والنور/الظل** اللذين التقيا في الآيتين : ((الله نور
السموات والأرض)), و ((ألم تر إلى ربك كيف مد الظل)), وثنائية
الفلق/الشفق.

٩٠- الحق/الباطل

إذا كان الحق والباطل لا يجتمعان في فضاء الكثرة، ويتعارضان طيلة التاريخ،
لكن الحق في فضاء الوحدة يستوعب الباطل، ((فيدمغه))^{٦٢٨} أي يهضمه
ويشمله :

"الشيء الموجود في الخارج **حق** من جهة أنه موجود كما أعتقد كوجود
الحق تعالى. والشيء غير الموجود وقد اعتقد له الوجود **باطل**. وكذا لو كان
موجوداً لكن قدر له من خواص الوجود ما ليس له كتقدير الاستقلال والبقاء

^{٦٢٧} في ((ما بينهما)) إشارة إلى تعادل الشرق والغرب، ونفس الإشارة موجودة في الآية الشريفة ((لا شرقية
ولا غربية)).

^{٦٢٨} ((بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق)), الأنبياء ١٨

لوجود الممكن. فالوجود الممكن **باطل** من جهة عدم الاستقلال أو البقاء المقدر له وإن كان **حقاً** من جهة أصل الوجود قال:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل^{٦٢٩}

"وقوله تعالى: ((كذلك يضرب الله الحق والباطل))^{٦٣٠} : أي يثبت الله الحق والباطل. فالمراد بالضرب والله أعلم نوع من التثبيت من قبيل قولنا ضربت الخيمة... ومن هنا يظهر أن قول المفسرين : إن في الجملة حذفاً أو مجازاً والتقدير كذلك يضرب الله مثل الحق والباطل في غير محله... وكون ثبوت الحق نظير ثبوت الزبد وكون ثبوت الباطل نظير ثبوت الزبد^{٦٣١}.

فالباطل متعلق الوجود بالحق كتعلق الزبد بالماء، وهذا ما قصدته من أن الحق يستوعب الباطل ويشمله. "وليس المراد بنفي التعارض ارتفاع النزاع والتزاحم من بين الأشياء في عالمنا المشهود، فإنما هو دار النزاع والتزاحم، لا يرى فيه إلا نار يحمدها ماء، وماء تفتيها نار، وأرض يأكلها نبات، ونبات يأكله حيوان، ثم الحيوان يأكل بعضه بعضاً، ثم الأرض يأكل الجميع. بل المراد أن هذه الأشياء، على ما بينها من الافتراس والانتهاش تتعاون في تحصيل الأغراض الإلهية، ويتسبب بعضها ببعض للوصول إلى مقاصدها النوعية... مثل كفتي الميزان، فإنهما في تعارضهما وتصارعهما يطيعان من يده لسان الميزان لتقدير الوزن"^{٦٣٢}.

^{٦٢٩} العلامة الطباطبائي - الميزان - ٣٦٨/١١

^{٦٣٠} الرعد ١٣/١٧

^{٦٣١} المصدر السابق - ٣٧٠/١١

^{٦٣٢} المصدر السابق - ٣٧٣/١١

ومما يدل على عدم كون الباطل جبهة مستقلة عن جبهة الحق قوله تعالى:
((إن الباطل كان زهوقاً))^{٦٣٣}, ولم يقل سيصبح زهوقاً.

ولأن الحق يشمل كل الوجود وكل مراتب الظهور, فهو مقول بالتشكيك,
ولذا يقبل التدريج في الخروج من عمق البطون إلى فضاء الظهور. إلى هذا
التدريج تشير الآية الشريفة : ((ويريد الله أن يحق الحق بكلماته))^{٦٣٤}. والمراد
بإحقاق الحق إظهاره وإثباته بترتيب آثاره عليه.

والحق هو الانفتاح المطلق أمام الكون, إذ به ظهر الكون, وتحقق الخلائق,
وفي نفس الوقت يقف بوجه الباطل : ((بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه
فإذا هو زاهق))^{٦٣٥}. والشرائع السماوية التي اشتبكت واصطدمت وخاضت في
كثير من المعارك ووصفت طوال التاريخ من قبل البعض بأنها لا تنفتح أمام
الواقع ولا ترسخ لمسارات السلطة, تزلت من عند الله المنفتح أمام كل الوجود
وكل النسل.

وتندرج في ثنائية الحق/الباطل ثنائية: الصواب/الخطأ, ليفطي الحق
والصواب كل الأخطاء :

"في الحقيقة لا يوجد في الكون خطأ. بل كل فكر أصلي وإدراك حقيقي إنما
هو صواب قد طُبّق على مورد خطأ. يقول الشاعر الإيراني ما ترجمته : لا
نعترض على كلام أي إنسان ففلم الصنع لم يخط شيئاً خطأ"^{٦٣٦}.

^{٦٣٣} الإسراء ٨١

^{٦٣٤} الأنفال ٧

^{٦٣٥} الأنبياء ١٨

^{٦٣٦} العلامة الطباطبائي — أسس الفلسفة — ٢٦٣/١ — دار التعارف

ولأن الحق مطلق فهو شامل للوجود كله، وليس لأي موجود مقيد أن يدعي احتكار الحق، "فإن وجوه الفهم لا تنحصر ولا تحصى، ومعارف الحق لا تنقيد ولا تحوى، لأن الحق أوسع من أن يحيط به عقل واحد، وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد"^{٦٣٧}.

و"شرط الحق اقتناع صاحبه أنه أقل حقيقة مما ينبغي"^{٦٣٨}.

في هذا الإطار يأتي أيضاً ثنائية : *الثقل/الخفة*، لأن القرآن ينسب "الوزن" إلى "الحق".

"الأقرب أن يكون المراد بقوله (والوزن يومئذ الحق) أن الوزن الذي يوزن به الأعمال يومئذ إنما هو الحق... والحسنات مشتملة على الحق فلها ثقل كما أن السيئات ليست إلا باطلة فلا ثقل لها"^{٦٣٩}.

ولكل أحد موازين كثيرة من جهة اختلاف الحق الذي يوزن به باختلاف الأعمال. فالحق في الصلاة وهو حق الصورة غير الحق في الزكاة . هذا الاختلاف تؤيده صيغة الجمع في "الموازين" في قوله ((فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية، وأما من خفت موازينه فأمه هاوية))^{٦٤٠}.

^{٦٣٧} صدر المتألهين — الأسفار — ١٠/١

^{٦٣٨} علي حرب — نقد الحقيقة — ١١١

^{٦٣٩} العلامة الطباطبائي — الميزان — ٨ / ٥

^{٦٤٠} الفارعة ٦

٩١ - الرحمة/الغضب

الرحمة والغضب متعارضان في فضاء الكثرة، لا يمكن اجتماعهما. وصراط الذين أنعم الله عليهم وشملتهم الرحمة والرضوان غير سبيل المغضوب عليهم والضلّلين.

لكن الرحمة في معناها العميق وفي عالم التوحيد تشمل الغضب وتحتضن النار ولهيها وزفيرها: ((ورحمتي وسعت كل شيء))^{٦٤١}. وفي هذا سر ابتداء السور القرآنية بالبسملة المشتعلة للرحمة الإلهية بوجهيها الرحمانية والرحيمية، حتى تلك التي تخاطب الكافرين.

٩٢ - الجنة/النار

الجنة والنار هما أعلى مظاهر بلورة الرحمة والغضب الإلهيين. لكن النسبة بينهما ليست عرضية، بل هي طولية. فالجنة تشرف على النار وتطل عليها. وهذا يفيد استيعاب الجنة للنار.

ومن أدلة هذه العلاقة الطولية أن :

— مراتب الجنة سميت في القرآن *بالدرجات* التي تعني الارتقاء ، ويقال للعبء في الجنة : "اقرأ وارق"، لكن مراتب النار سميت *بالدركات* التي تفيد معنى

^{٦٤١} الأعراف ١٥٦

السقوط والانحطاط. ومن هذا الباب تسمية النار "بالهاوية", وسقوط المجرمين إلى النار عند العبور من الصراط.

— إطلال الإنسان الكامل على الجنة والنار. ومن فضائل مولانا الإمام علي بن أبي طالب (ع) أنه قسيم الجنة والنار.

— العلاقة الطولية تبرر إمكانية تحقق "النور" و"البركة" في النار:

— ((فلما جاءها نودي أن بورك من في النار ومن حولها))^{٦٤٢}: قال القرطبي: "كانت النار نورا، وإنما ذكره بلفظ النار لأن موسى حسبه نوراً. "أي فلما جاء موسى ظن أنه نار وهي نور. قال ابن جريج: النار حجاب من الحجب، وهي سبعة حجب: حجاب العزة، حجاب الملك، حجاب السلطان، حجاب النار، حجاب النور، حجاب الغمام، وحجاب الماء"^{٦٤٣}.

— ((فلما قضى موسى الأجل وسار بأهله آنس من جانب الطور نارا قال لأهله امكثوا إني آنست نارا لعلني آتيكم منها بخير أو جذوة من النار لعلكم تصطلون))^{٦٤٤}.

على أي حال النار من النور والنور يساوق الوجود والكمال. وإلى هذا يشير قولنا: "النار حق".

والنار وإن كانت تتعلق بالآخرة حيث أنها دار الحساب والعقاب لا العمل والاختبار، لكن لها وجهاً دنيوياً لا يتعادها عن الرحمة الإلهية مقارنة بالجنة، وهذا ما يصحح إمكانية التغير والتبدل فيها:

^{٦٤٢} النمل ٨

^{٦٤٣} تفسير القرطبي

^{٦٤٤} القصص ٢٩

— لقوله تعالى : ((كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب))^{٦٤٥} ,

— ولا استمرار الخلافات فيها فهناك مشادة بين المستكبرين والمستضعفين في جهنم : ((قال الذين استكبروا للذين استضعفوا أنحن صددناكم عن الهدى بعد إذ جاءكم بل كنتم مجرمين. وقال الذين استضعفوا للذين استكبروا بل مكر الليل والنهار إذ تأمروننا أن نكفر بالله ونجعل له أندادا وأسروا الندامة لما رأوا العذاب))^{٦٤٦} , كما أن إبليس يتبرأ من الكفار ويلقي اللوم عليهم بكفرهم.

ملاحظات :

تندرج في الجنة/النار ثنائية اللذة/الألم, وثنائية الثواب/العقاب.

والعذب/الملح : ((وهو الذي مرج البحرين هذا عذب فرات وهذا ملح أجاج وجعل بينهما برزخاً وحجراً محجوراً))^{٦٤٧}. ويلاحظ أن وجود البرزخ يدل على التضاد ولا التناقض (مرج أي خلط), مما يفيد أن العذوبة أمر تشكيكي ذو مراتب, وكل مرتبة من العذوبة ترافق قدراً من الملوحة, أي أن العذوبة تستوعب الملوحة, والبرزخ "أمر بين أمرين".

^{٦٤٥} النساء ٥٦

^{٦٤٦} سبأ ٣٢ — ٣٣

^{٦٤٧} الفرقان ٥٣/٢٥

المذهب الثنوي يتوهم أن الخير والشر كلاهما أمران أصيلان ومتحققان في أرض الواقع، فلا بد من افتراض منبعين متضادين لهما، فاعتبر الزرادشتية *أهورامزدا* "إله الخير"، و*أهريمن* "إله الشر"، مهما يخوضان معركة حقيقية تمتد طيلة التاريخ، على أمل أن تغلب قوى الخير على جنود الشر في نهاية المطاف.

ومذهب التوحيد ينسف هذا الوهم بإرجاع جميع الخلائق إلى مصدر واحد. ((هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم))^{٦٤٨}. وهذا لا يعني أن الشر من حيث هو شر ينسب إلى الله: ((وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير))^{٦٤٩}. فالآية تنسب الخير إلى الله وترهه عن الشر. بل لأن الشر من حيث هو موجود ليس بشر. فالآية الشريفة: ((قل كل من عند الله))^{٦٥٠}، والآية: ((ما أصاب من مصيبة إلا بإذن الله ومن يؤمن بالله يهد قلبه والله بكل شيء عليم))^{٦٥١} تنسب الكل إلى الله دون تفريق، لأنها تنظر إلى الشر لا بصفته شراً بل بصفته أمر متحققاً وكل متحقق فيه حظ من الحق.

فما يصدر من الشيطان أو من النفس الأمارة بالسوء من الشرور والوساوس يدخل الإنسان في معركة حامية لا بد منها للاستقاء والاستكمال الذي لا يتحقق إلا بالتضاد، وكلها برعاية الله الذي مهّل الشيطان والكفر لتحقيق أرضية يتبلور فيها اختيار الإنسان وتخرج قواه المكونة إلى ساحة الفعل.

^{٦٤٨} الحديد ٣

^{٦٤٩} الشورى ٣٠

^{٦٥٠} النساء ٧٨

^{٦٥١} التغابن ١١

والله تعالى خالق الشيطان والملئك، وملهم الفجور والتقوى لنفس الإنسان. والفجور والتقوى رغم تعارضهما العميق وصراعهما العنيف لكنهما تنطلقان من عمق النفس الإنسانية وليستا أمرين يعرضان على النفس من الخارج ، إلى هذا تشير الآية (فألهما فجورها وتقواها) بإضافتهما مباشرة إلى الضمير الراجع إلى النفس.

ولتحقيق هذا الاختبار للإنسان بوصفه خليفة لله، كان لا بد من إعطاء هامش مناورة له يتراوح بين الخير اللامتناهي والشر اللامتناهي أي بمقدار سعة العالم كله. قال تعالى : ((لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم، ثم رددناه إلى أسفل سافلين))^{٦٠٢}.

ورغم اعتيادنا على انتساب الفضائل لإنسانية الإنسان دون الرذائل، واعتبار أن "بالفضائل يصير الإنسان إنساناً" كما قال ابن رشد، لكن لغة القرآن صريحة في أن الإنسان إنسان سواء أكان في ذروة الخير أو في حضيض الشر. ومن الطريف أن الآيات القرآنية التي تنسب الشر في أسفل درجاته إلى الإنسان، هي بذاتها وفي قراءة ثانية تنسب الخير في أعلى درجاته إليه : قال تعالى : ((إننا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً))^{٦٠٣}. الظلم والجهل هما أكثر الصفات شراً وفساداً في المعايير الأخلاقية، لكن الإمام الخميني(ره) يعتبر الآية الشريفة أجمل تعريف وتمجيد للإنسان:

^{٦٠٢} التين ٤ - ٥

^{٦٠٣} الأحزاب ٧٢

"لعل الأمانة المعروضة على السماوات والأرض والجبال التي أبين عن حملها وحملها الإنسان الظلوم الجهول, هي هذا **المقام الإطلاقي**. فإن السماوات والأرضين وما فيهن محدودات مقيدات, حتى الأرواح الكلية. ومن شأن المقيد أن يأبى عن الحقيقة الإطلاقية. والأمانة هي ظل الله المطلق, وظل المطلق مطلق, يأبى كل متعين عن حملها. وأما الإنسان بمقام الظلومية التي هي التجاوز عن قاطبة الحدودات والتخطي عن كافة التعيينات, واللامقامي المشار إليه بقوله تعالى شأنه على ما قيل : ((يا أهل يثرب لا مقام لكم))^{٦٥٤}, والجهولية التي هي الفناء عن الفناء قابل لحملها, فحملها بحقيقته الإطلاقيه حين وصوله إلى مقام قاب قوسين , وتفكر في قوله : ((أو أدنى))^{٦٥٥}, وأطف السراج , فقد طلع الصبح"^{٦٥٦}.

ملاحظات :

تتعلق بمعادلة الخير/الشر ثنائيات, منها : **الحسنة/السيئة** : ((ولا تستوي الحسنة ولا السيئة))^{٦٥٧}. و: **الولاية/العداوة** ((ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم))^{٦٥٨}.

^{٦٥٤} الأحزاب ١٣

^{٦٥٥} النجم ٩

^{٦٥٦} الإمام الخميني — مصباح الهداية — ١١٩

^{٦٥٧} فصلت ٣٤

^{٦٥٨} فصلت ٣٤

وأيضاً : الوجوب/الحرمة, الحسن/القيح, الإلهام/الوسوسة, التولي/التبري,
الحب/البغض, العدل/الظلم, الهداية/الضلالة, الفجور/التقوى, الربح/الخسارة,
الإنذار/التبشير. وبين الأسماء الإلهية : يا آمري يا ناهي, و يا ضاري يا نافع.

٩٤ - الحياة/الموت

الموت في عالم التكثير يقابل الحياة وكذا العكس. هذه دائرة الظن والحسبان,
فيظن المرء موته إبادة لحياته. ولكن في عالم التوحيد, يلتقي الموت بالحياة.:
((ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون))^{٦٥٩}.
والحديث الشريف : "موتوا قبل أن تموتوا" صريح في تحقق الموت (الإرادي
العرفاني) في صميم الحياة.

وحيث أن الحياة تستقر على العلم فالملت الذاهب من هذا العالم, والمتحرر
من قيود الدنيا هو أكثر علماً وبالتالي أوسع حياة من الحي: "الناس نيام فإذا
ماتوا انتبهوا" - الحديث. هذا واقع لا يقلص من واقعية استهزاء من يفتقر إلى
عين لشهود الحقائق, كالكاتب الذي يذكر الفقرة التالية من كتاب "حكمة
الإشراق" للسهروردي:

^{٦٥٩} آل عمران ١٦٩

"وكما أن النائم ونحوه إذا انتبه فارق العالم المثالي دون حركة، ولم يجده على جهة منه، فكذا من مات عن هذا العالم، يشاهد عالم النور دون حركة، وهو هناك".^{٦٥٩}

ثم يعلق مستهزئاً :

"هكذا يريدنا السهروردي أن نغيت أنفسنا عن هذا العالم، فالعين لا ترى، والأذن لا تسمع... ليتاح لنا عندئذ أن نشاهد عالم النور!"^{٦٦٠}

ملاحظة :

تدرج في ثنائية الحياة/الموت معادلة : البقاء/القضاء :

ما الذي يبقى في العالم؟ وما الذي يفنى ويـزول؟ في الوهلة الأولى يبدو أنها ازدواجية حقيقية، وحسب تعبير العلامة الطباطبائي : "هذه الموجودات يشتمل كل منهما على جزء ثابت غير زائل سيعود إليه ببطان ما هو باطل منها" :

على هامش الآية الشريفة : ((أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً رابياً ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض كذلك يضرب الله الأمثال))^{٦٦١}، يقول العلامة الطباطبائي :

^{٦٥٩} شهاب الدين السهروردي — حكمة الإشراف — ٢٤١

^{٦٦٠} زكي محمود — المعقول واللامعقول — ٤١٩

^{٦٦١} الرعد ١٧

"إن تفرّق هذه الرحمة السماوية في أودية العالم وتقدرها بالأقدار المقارنة لها لا ينفك عن أبحاث وفضولات تعلوها وتظهر منها، غير أنها باطلّة أي زائلة غير ثابتة بخلاف تلك الرحمة النازلة المتقدرة بالأقدار، فإنها باقية ثابتة أي حقة. ومذ ذلك ينقسم ما في الوجود إلى حق وهو الثابت الباقي وباطل وهو الزائل غير الثابت.

والحق من الله سبحانه، والباطل ليس إليه وإن كان بإذنه قال تعالى : ((الحق من ربك))^{٦٦٣}. وقال ((وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا))^{٦٦٤}. فهذه الموجودات يشتمل كل منها على جزء ثابت غير زائل سيعود إليه ببطان ما هو باطل منها كما قال : ((ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلاّ بالحق وأجل مسمى))^{٦٦٥}، وقال : ((ويحق الله الحق بكلماته))^{٦٦٦}، وقال : ((إن الباطل كان زهوقاً))^{٦٦٧}. قال في المجمع : "الزهوق هو الهلاك والبطلان. يقال زهقت نفسه إذا خرجت مكانها خرجت إلى الهلاك". وفي الآية دلالة على أن الباطل لا دوام له كما قال تعالى في موضع آخر : ((ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار))^{٦٦٨}.^{٦٦٩}

التفريق بين الأمر الباقي والأمر الفاني في الأشياء أمر واقع في فضاء الكثرة وعالم الاعتبار. لكن افتراض كل شيء مركب من جزء ثابت وجزء آخر باطل

^{٦٦٣} آل عمران ٦٠

^{٦٦٤} ص ٢٧/٣٨

^{٦٦٥} الأحقاف ٣

^{٦٦٦} يونس ٨٢

^{٦٦٧} أسرى ٨١

^{٦٦٨} إبراهيم ٢٦

^{٦٦٩} العلامة الطباطبائي — الميزان — ١٣ / ١٧٧

لا يخلو من مساححة في عالم الوحدة وفي منهج "أمربين أمربين"، لأن الآيات المذكورة صريحة في عدم طرؤ أي شيء باطل في خلق السماوات والأرض وما بينهما، وصريحة في أن الباطل "كان زهوقاً" لا أنه سيصبح زهوقاً.

وأما الانتهاء التدريجي "للزبد" المذكور في الآية : ((أما الزبد فيذهب جفاء))، فينبغي فيه تذكّر أن الشيء الذي يوجد الآن ويفنى في زمان آخر، انتسابه إلى زمان وجوده انتساب حقيقي. أما انتسابه إلى زمان آخر، فهو أمر اعتباري، لا حقيقة له في نفس الأمر، مما يفيد نسبية الفناء واعتباريته و"استيعاب البقاء له" :

وللتوضيح أذكر جزءً من البينة رقم ٤٤ من كتابي : "بينات" :

"فرض الموجود أمراً ممكناً بالإمكان الذاتي يتحمل العدم تارة والوجود تارة أخرى أو موجوداً هنا ومعدوماً هناك في الحقيقة "لعبة" ذهنية^{٦٧٠}.

فكما نلعب بتصوراتنا عندما نمزج بين صفرة الذهب وحجم الجبل لخلق صورة وهمية هي "جبل ذهبي"، فكذلك نلعب عندما نقيم علاقة بين شيء مادي وزمان غير زمانه ونحمله صفة العدم بانتسابه إلى زمان شيء آخر، وصفة الوجود بانتسابه إلى زمان نفسه^{٦٧١}. ونحن نعرف أن زمان الشيء وليد لحركة

^{٦٧٠} وإن كان لها أساس في الخارج . فما من لعبة إلا ولها أساس جذّي تنطلق منه. وما من وهم واختراع وإبداع ومثال إلا ويمثل جانباً من الواقع والوجود . وما لا حظ له من الوجود لا يتحقق وعالم الوهم والخيال أيضاً جزء من ساحة الوجود ، الذي "لا يمكن الفرار من حكمته" .

^{٦٧١} كلعبة الشطرنج التي تحتل فيها قطعة مكان قطعة أخرى. هذه صفة الحياة الدنيا التي تنقيد بمحدود الزمان والمكان. قال تعالى : ((إنما الحياة الدنيا لعب ولهو)) محمد(ص) — ٣٦.

نفس ذلك الشيء. وليس الزمان ظرفاً مستقلاً يقع فيه الشيء المادي^{٦٧٢}، حتى نخرجه ونضعه في ظرف آخر. وكذلك المكان^{٦٧٣}،^{٦٧٤}.

إن منطق *أمر بين أمرين* يؤكد على أنه ليس هناك أشياء تفنى وأشياء أخرى تبقى، بل نفس ما هو هالك فان في ذات الله، باق أيضاً ببقاء الله. يقول العلامة الطباطبائي ذيل الآية الشريفة: ((خالدين فيها مادامت السماوات والأرض))^{٦٧٥}:

"قال الراغب في المفردات: الخلود هو تـبري الشيء من اعتراض الفساد وبقاؤه على الحالة التي هو عليها. وكل ما يتبطأ عنه التغير والفساد يصفه العرب بالخلود... وقوله ((مادامت السماوات والأرض)) نوع من التقييد لتأكيد الخلود. والمعنى: دائمين فيها دوام السماوات والأرض... ويشكل الأمر في الآية

^{٦٧٢} كما كان يقول به نيوتن، وأبطله أينشتاين.

^{٦٧٣} لا تظن أن هذا القول يوجب افتراض ما خلقه الله لعبة وهو مرفوض بالآيات التالية في سورة الأنبياء: ((وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين. لو أردنا أن نتخذ لها لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين. بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون)).

فإنه لم يلعب بخلق الله للسماء والأرض — تعالى عن ذلك — ، بل نحن نلعب عندما نتصورها بممكنات ذاتية (مستقلة عن الله في إمكانها)، ونفترض وجودها أثراً من "الغير" عليها، فأنه ليس غيراً لأنه: "داخل في الأشياء لا بممازجة، وخارج عنها لا بمزايلة"، وهو مطلق يملأ المقيد من الداخل، ويحيط به من الخارج.

واعلم أن هذه اللعبة تدنس الإنسان، وتشغلها بما سوى الله. فقد روى "الطبرسي" عن الإمام جعفر بن محمد الصادق (ع)، في تفسير الآية الكريمة: ((وسقاهم ربحاً طهوراً)) / الدهر/ ٢٣: "أي يطهرهم عن كل شيء سوى الله. إذ لا طاهر من تدنس بشيء من الأكوان...". (نقلًا عن: آية الله حسن زاده الأملسي — انسان در عرف عرفان — ٩٢).

^{٦٧٤} محمد خاقاني (المؤلف) — بينات — البيئة ٤٤

^{٦٧٥} هود ١١ / ١٠٧

من جهة تحديد الخلود المؤبد بمدة دوام السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى^{٦٧٦}... والذي يحسم الإشكال أنه تعالى يذكر في كلامه أن في الآخرة أرضاً وسماوات وإن كانت غير ما في الدنيا بوجه. قال تعالى : ((يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات وبرزوا لله الواحد القهار))^{٦٧٧}.

وتحديد بقاء الجنة والنار وأهلها بمدة دوام السماوات والأرض إنما هو من جهة أن السماوات والأرض مطلقاً، ومن حيث أنهما سماوات وأرض مؤبدة غير فانية وإنما تفني هذه السماوات والأرض التي في هذه الدنيا على النظام المشهود^{٦٧٨}.

مزيد من التأكيد على أن القلبي بحسب ذاته هو الباقي ببقاء الله نراه في كلام الإمام علي (ع) في تفسير الآية ((إنا لله وإنا إليه راجعون))^{٦٧٩} : ((إنا لله)) إقرار على أنفسنا بالملك، و((إنا إليه راجعون)) إقرار على أنفسنا بالهلك^{٦٨٠}. وفي كلامه عليه السلام تصوير ثنائية التزول/الصعود بالملك/الهلك.

^{٦٧٦} الأحقاف ٣

^{٦٧٧} إبراهيم ٤٨

^{٦٧٨} العلامة الطباطبائي - الميزان - ٢٤ / ١١

^{٦٧٩} ١٥٦/٢

^{٦٨٠} السيد عباس نور الدين - سفر إلى الملكوت - ١٠١

يتطرق المستشرق "جاك بيرك" في كتابه "إعادة قراءة القرآن"^{٦٨١} لبعض المضامين القرآنية و "تفسير بعض المفاهيم الأساسية" منها : "الغيب" . وينتهي إلى أن الغيب قد يكون بمعنى "الماورائي" عندما يستعمل مع "الشهادة" ، و "ملكية الله للغيب والحضور" تتسع تقريباً المابعد والعالم السفلي، لكن المابعد يجاوز الميتافيزيقيا، ولا يمكن أن نضغطهما في علاقة ثنائية، لأنهما في حال استخدامهما المنفصل يتضمن الواحد الآخر.

نحن نقدره على وقوفه عند هذا الأصل العرفاني في القرآن، الذي يقضي بعدم الفصل بين الطبيعة والمابعد، وأن الغيب حاضر في ساحة الوجود بخدائيره.

بل نذهب إلى أبعد من هذا ونقول : ليس فقط أن كلا منهما يحتضن الآخر، بل أن أي شيء في العالم يعتبر غيباً وشهادة في نفس الوقت من زاويتين مختلفتين : نعتبر الجسم من عالم الشهادة باعتبار أنه مشهود لنا، لكنه في نفس الوقت غائب عن نفسه، إذ ليست أجزائه الواقعة في مراتب مختلفة من المكان والزمان عارفة بعضها ببعض.

ونعتبر الروح في عالم الغيب، لأنها غائبة عنا، لكنها مشهودة لنفسها، لكونها حقيقة مجردة كينونتها من العلم والشهود.

فيما يلي نرى تجارب العلامة الطباطبائي مع النسبية في معادلة الغيب/الشهادة في كل شيء سوى الباري تعالى الذي هو غيب مطلق، لكنه في نفس الوقت شهود مطلق :

^{٦٨١} محمد خاقاني (المؤلف) — نقد كتاب إعادة قراءة القرآن — مجلة المنطلق

"وأما الأشياء بعد تلبّسها بلباس التحقق والوجود ونزولها من منزلها بالحد والقدر فالذي في داخل حدودها وأقدارها يرجع بالحقيقة إلى ما في خزائن الغيب ويرجع إلى الغيب المطلق. وأما هي مع ما لها من الحد والقدر فهي التي من شأنها أن يقع عليها شهودنا ويتعلّق بها علمنا. فعند ما نعلم بها تصوير من الشهادة وعند ما نجعل بها تصوير غيباً، ومن الحريّ أن نسميها عندما تصوير مجهولة لنا غيباً نسبياً، لأنّ هذا الوصف الذي يطرؤها عندئذ وصف نسبيّ يختلف بالنسب والإضافات، كما أن ما في الدار مثلاً من الشهادة بالنسبة إلى من فيها، ومن قبيل الغيب بالنسبة إلى من هو في خارجها، وكذا الأضواء والألوان المحسوسة بحاسة البصر من الشهادة بالنسبة إلى البصر، ومن الغيب بالنسبة إلى حاسة السمع، والمسموعات التي ينالها السمع شهادة بالنسبة إليه وغيب بالنسبة إلى البصر، ومحسوساتها جميعاً من الشهادة إلى الإنسان الذي يملكها في بدنه ومن الغيب بالنسبة إلى غيره من الأناسي".^{٦٨٢}

٩٦ — الدنيا/الآخرة

رؤيتنا التوحيدية التي تنطلق من مبدأ "أمرين/أمرين"، ترمي إلى الجمع بين متطلبات السعادة في الدنيا والآخرة، عبر إقامة التوازن بين دنوية الشريعة الموسوية وأخروية الطريقة العيسوية.

^{٦٨٢} العلامة الطباطبائي — الميزان ٧ / ١٢٨

وقد عبّر عن هذا التوازن حديث مروي من رسول الله (ص)، مضمونه أن أخي موسى كان ينظر بالعين اليسرى، وأخي عيسى كان ينظر بالعين اليمنى، وأنا أنظر بالعينين. والحديث في الوقت الذي يركز على ضرورة التوحيد بين الدنيا والآخرة، يفضل الآخرة على الدنيا عبر تخصيص الآخرة بالعين اليمنى التي تعبر عن اليمن والبركة، لكونها غاية، والدنيا وسيلة.

فالإسلام المعتدل يدعو إلى النظر بالعينين بالعين اليمنى إلى الآخرة وبالعين اليسرى إلى الدنيا. لكن الصورتان يجب أن تتوحدا في الأبصار، وإلى هذا الأمر بين أمرين "تلوّح ضرورة تركيز العينين كليهما على أي جسم لرؤيته من زاويتين مختلفتين وبشفافية أدقّ. ومن لا يمكنه إعمال هذا التوحيد فهو أحول غير قادر على جمع الثنائيات !

إن اهتمام الإسلام بإدارة شؤون الحياة الدنيا، وضلوع فقه الإسلام وفلسفته وعرفانه وسائر شعبه في تفاصيل الحياة الدنيا يفوق تصور النخبة الذين تعودوا على اعتبار الدين أمراً أخروياً محضاً، فوقع تفسيرهم على أن: "دنيوية الإسلام تمتص أخرويته وميتافيزيقيته وميثولوجياته".^{٦٨٣}

ولأنه يحلو للبعض أن يعتبروا الدنيا أمراً واقعياً والآخرة أمراً مثالياً، فنحن نضيف أن ذلك المثال مستقر في بطن هذا الواقع ولا ينفصل عنه: وبه تشهد الآية الكريمة: ((يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا، وهم عن الآخرة هم غافلون))^{٦٨٤} فالغفلة تنافي فرض عدم المغفول عنه، أي أن الآخرة المغفول عنها يجب أن تكون موجودة في عقر الدنيا.

^{٦٨٣} عمار بلحسن (الباحث الجزائري): الديني - الدنيوي، حول الإسلام والإبداع الأدبي والفني - مجلة

المستقبل العربي - العدد ١٢٧ - أيلول ٨٩

^{٦٨٤} الروم ٧

هذه العلاقة التوحيدية بين الدنيا والآخرة تجسدت في ثنايا العرفان الإسلامي:

"إن ابن عربي، وهو أحد شيوخ الصوفية، قد فسر هذا الحديث القدسي حكاية عن الله سبحانه : "أنا الرحمن خلقت الرحم، وشققت لها اسماً من اسمي، فمن وصلها وصلته، ومن قطعها قطعته" فسر به بأن العمل في هذه الحياة ضرورة لازمة لكل إنسان صوفياً كان أو غير صوفي. ويتلخص شرحه لهذا الحديث بأن الله أراد من الرحم الطبيعة، فكما أن الرحم تضم الإنسان وتطعمه، وفيها ينمو ويكبر، أما صلة الإنسان للطبيعة فهو أن يجدّ فيها ويعمل، ومعنى قطعه لها أن يكسل ويهمل. وقال الشيخ ابن عربي : من يخس حق الطبيعة فقد بخس حق الله ، وجهل ما فيها من أسرار.

هذا، إلى أن ما يحصل للإنسان من الثواب والنعيم في الآخرة، وبعد الموت — هو من نتائج العمل في هذه الحياة، فليس الكمال الأخروي إلا من ثمرات العمل في الطبيعة نفسها، وهذا معنى قوله تعالى : ((وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى))^{٦٨٥}، ومعنى قول الإمام علي: "اليوم عمل ولا حساب ، وغداً حساب ولا عمل"^{٦٨٦}.

^{٦٨٥} النجم ٣٩

^{٦٨٦} محمد جواد مغنية — معالم الفلسفة الإسلامية — نظرات في التصوف والكرامات — ١٨٢

النظرة التكميلية ترسم الحقائق المادية مختلفة تماماً عن المفارقات المجردة، إذ إن هذه الأخيرة متحررة عن قيود المكان والزمان، وحقيقتها تتلخص في العلم والقدرة والحياة وسائر أوصاف الكمال. وبالمقابل، الهوية المادية منغلقة في أوصاف كلها تشير إلى النقص والفاقة كالزمان والمكان والكم والكيف والكم وغيرها من الماهيات والحدود.

لكن النظرة التوحيدية تتسلل في أعماق ازدواجية *المجرد/المادي*، لدرجة يمكن الادعاء بأنهما وجهان لعملة واحدة. فكما أن المادة — على ما يأتي شرحه — هي الطاقة متراكمة، والطاقة هي المادة منبسطة، كذلك: *المجرد هو المادي متحرراً، والمادي هو المجرد مقيداً*، حيث لا فارق جوهرياً بينهما.

هذه فكرة لها مرتكزاتها :

١ - في الفيزياء الحديثة :

"العالم المادي الذي كنا بسبيل معرفة جوهره، هو عالم بدون جوهر مادي. ذلك أن جوهره غير مستقل عن الحوادث التي تكونه على مستوى الجسيمات، حيث الممثل والمسرحية شيء واحد، والمغني والأغنية نسيج متكامل، والراقص والرقصة لا يمكن تمييزهما. إن عالم الجسيمات دون الذرية هو رقصة خلق وفناء دائم، حيث تتحول الطاقة باستمرار إلى كتلة والكتلة إلى طاقة. وتعبير آخر أدق نقول : حيث تتحول الطاقة إلى أشكالها الأخرى. لأننا سواء في النسبية أم

في ميكانيك الكم، نواجه أشكالا لا جواهر، والمهم في أية ظاهرة هو الشكل الذي يتبدى به الحدث، لا جوهر مكوناته".^{٦٨٧}

"نظرية ديكارت في التمييز بين الجوهرين (المادي والروحي أو النفس والجسد) ثم التوحيد بينهما بعلاقة عليا تحكمها قوانين ميكانيكية لا يمكن البرهنة عليها، لأنها مدركة بالبداية. ولزيد من التأكيد لهذه العلية في التوحيد يذكر في (مقاله في المنهج) قائلا: "فإذا أردنا استقصاءً ومزيداً من الفهم للصلة بين الاثنين، اضطرت المشكلة واستمال الحل"^{٦٨٨}.

٢ - كما أن لها دعائهما في الفلسفة الإسلامية :

"النعمة والعذاب وما يقاربهما من الأمور تختلف باختلاف ما تنسب إليه، فللروح سعادة وشقاوة، وللجسم سعادة وشقاوة، وكذا للحيوان منهما شيء، للإنسان منهما شيء"^{٦٨٩}.

هذا، وإن لكل جزء من الطبيعة مكانه الذي يقع فيه، وزمانه الذي يحدث فيه، إلا أنه لا يمكن التساؤل حول المكان الذي تقع فيه الطبيعة ككل، وهكذا الزمان. فالطبيعة بمجموعها واقعة في المكان والازمان.

هذا، ولا يمكن حصر حقيقة الجسم بالحدود الماهوية المألوفة كأنه: "جوهر يقبل الامتداد في الجهات الثلاث"^{٦٩٠}، أو أنه جوهر مركب من جوهرين آخرين

^{٦٨٧} فراس السواح - دين الإنسان - ٣٥٨

^{٦٨٨} د. منى دياب - كوجيتو ديكارت متجدد صوفي وموحد - السفير - ٩٦/٥/٣١

^{٦٨٩} العلامة الطباطبائي - الميزان " في معرض تفسيره للآية الكريمة ((وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة)) /

البقرة نقلا عن د. طراد حمادة - العالم - ١٥ / ١١ / ١٩٨٦

^{٦٩٠} العلامة الطباطبائي - بداية الحكمة - ٧٣

هما : المادة والصورة^{٦٩١} , لأن التعريف الأول قائم على الامتداد القابل للقسمة والانفصال, ولا انفصال في عالم التحقق والوجود, و((ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت))^{٦٩٢} , والتعريف الثاني يقوم على التركيب المنافي لبساطة الوجود.

أما تعريف صدر المتألهين (ره) بأن الجسم سيال متحرك بمحركة جوهرية, فهو أيضاً يركز على جهة عديمة في تعريف الحركة, هي الزوال أو القوة"
٦٩٣ ٦٩٤

٣ — ولها قرائنها في "الكتاب المقدس" :

" السماء للعلو والأرض للعمق ... "٦٩٥.

^{٦٩١} نفس المصدر -٧٦

^{٦٩٢} ٣/٦٧

^{٦٩٣} إن من الشروط المعتبرة في صحة التعريف أن يكون المعرفة (بالكسر) أعرف من المعرفة (بـالفتح) ولما كانت المقولات أظهر المفاهيم وأعرفها في الذهن لم يمكن تعريفها بحدود حقيقية، هذا بالإضافة إلى أن الحاجة إلى التعريف إنما هي لتحصيل علم تصوري بالمعرفة (بالفتح) فإذا كان معلوماً بنفسه استغنى عن الحاجة إلى التعريف لكون الحدود الحقيقية دورية في هذه الحالة وانتفاء فائدة التعريف، يبقى أن نقول : إن التعريف في مثل هذه الحالات عبارة عن شرح الاسم وليس لبيان الحقيقة وتصورها. ومهما يكن فإنه يمكن الذود عما أورده على التعريف الأول، بأن العرض إنما يحتاج إلى الجوهر في وجوده وليس مطلقاً فإذا كان العرض المعرفة (بالكسر) أعرف وأظهر من الجوهر في الذهن فلا محذور في تعريفه به ويكون تعريفاً بالخاصة أي رسماً. — تعليقات حاتم إسماعيل على : "بينات" للمؤلف

أقول : لا أعترض على كون هذه التعاريف من نوع الخاصة أو شرح الاسم دون المعرفة الحقيقي بل أريد التنبيه على كونها ناظرة إلى سلوب الجسم ونواقصه بدل التركيز على كمالاته وإيجابياته.

^{٦٩٤} محمد خاقاني (المؤلف) — بينات

^{٦٩٥} (أم ٢٥ : ٣)

في رحاب منطق **أمر بين أمرين** " يمكن طي ثنائية القدم والحدوث عن العالم بالجمع بين الحدث الذاتي والقدم الزماني كما ذهب إليه الفلاسفة المسلمون : فمعلولية العالم وإمكانه ثابت ، فحدوثه ثابت حدوثاً ذاتياً ، ولم ينكره أحد . لكن الخلاف وقع بين الحكماء الذين أصروا على القدم الزماني للعالم والمتكلمين الذين أصروا على حدوثه زمنياً . و"على فرض نفي الحدث الزماني له لن يصبح العالم خارجاً عن حدود الإمكان والحدوث وفق ما يقتضيه الحدث الذاتي ، فلا إشكال .

غير أن صدر المتألهين أصر على وجود مبدأ زماني للعالم ، وهاجم المكتفين بالحدوث الذاتي وحده أشد هجوم في رسالته (حدث العالم) ، لدرجة أنه رماهم بمكذبي الأنبياء من حيث لا يشعرون ، والذي نقول له نحن أن الذي عليه الشرائع فهو الحدث الإمكانى ، وهو يثبت بالحدوث الذاتي دون تخلف . أما الحدث الزماني فيرهان عقلي لا يشوبه ريب لم يطرح بعد على المسألة ليثبتها"^{٦٩٦}.

في أطروحة صدر المتألهين الشيرازي (الحركة الجوهرية) ، الوجود على قسمين : ثابت وسيال . والوجود السيال وجوده أي ثباته عين سيالته . هنا لا

^{٦٩٦} محمد رضا محمد — تعليقات على رسالة الطلب والإرادة للإمام الخميني — ٩١

يمنع مبدأ الثبات (الحق تعالي) المتغير من تغيره، بل يفيض عليه كل لحظة ما يحفظه ويداوم وجوده في لحظات الزمن^{٦٩٧}. والعلاقة بين المعلول المتغير والسبب الثابت يتم من خلال ثبات المتغير في حركته وتجدده.

هذا، وإن القرائن التي تشير إلى انطواء معادلة الثابت/المتغير في حضرة "الحق" كثيرة، منها :

١ — الحق ثابت مطلق، ولكن نسب إليه المجيء في الآية الشريفة : ((وجاء ربك والملك صفا صفا))^{٦٩٨}.

بغض النظر عن تأكيد المفسرين على تقدير مضاف محذوف في الآية (تقديره: وجاء أمر ربك)، يمكن أن يعني الحق تَمْظِهْرُهُ بمختلف المظاهر في مختلف الأحيان. هكذا يفهم سر اتصاف الباطل بالزهور، وبلقطة (كان) المعبر عن دوام الزهور لغير الحق، فلا يتحقق شيء إلا بوصفه مظهرًا للحق ومجيء له.

^{٦٩٧} "الحركة تحصل في المقولات وهي الكم والكيف والوضع والأين بالاتفاق، وفي مقولة الجوهر كما أثبتته صدر التأهين (قده) وتابعه على ذلك من تأخر عنه، خلافاً للقدماء الذين قالوا بأن الحركة في الجوهر مستحيلة لاستلزامها انتفاء موضوع الحركة وهو المتحرك، فالحركة لازم للمقولات المستلزمة للماهيات.

ولذلك كانت الحركة تتوقف في تحققها على ستة أمور : المبدأ والنتهى والموضوع وهو المتحرك والفاعل والمسافة والزمان. فإذا ارتفعت هذه الأمور أو بعضها انتفت الحركة، والوجود المحض لا ينطبق عليه شيء من المقولات، فلا يتصور حصول الحركة فيه، ولا يرد عليه أنه يستلزم التغير والتجدد في الفاعل والحرك وهكذا فيلزم التسلسل أو التغير في الوجود المحض لأن الفاعل والحرك ينتهي إلى جوهر متحرك بجوهره فيكون التجدد ذاتياً له، فيكون تجدده عين ثباته فيصبح انتسابها إلى الثابت لا المتغير. — تعليقات حاتم إسماعيل على : "بينات" للمؤلف — البيئة رقم ٢٩

ومن هذا القليل **حصصة الحق** : ((الآن حصص الحق))^{٦٩٩}.
والحصصة : الحركة في شيء حتى يستقر فيه ويستمكن منه ويثبت، وكذلك
البعير إذا أثبت ركبتيه للنهوض بالثقل، وحصصت التراب : إذا حركته
وفحصته يمينا وشمالا^{٧٠٠}.

٢ — دوران الكواكب والمجرات تسبب إعادة المناسبات الماضية و"العيد".
وهذا نحو ثبات في التغيير.

٣ — أصل الخلق بمعنى التبديل : فليغيرن خلق الله. ولكن نسب في الآية
الشريفة الثبات إلى الخلق : ((لا تبديل لخلق الله))^{٧٠١}.

٤ — اللوح المحفوظ يستوعب لوح الحو والإنبيات. يعني أن الثبات يختصن
التغير في طياته.

٥ — مصطلح أيام الله في الآية: ((وذكرهم بأيام الله))^{٧٠٢} انتساب مباشر
للزمان (الذي هو عين التجدد) إلى الله (الذي هو عين الثبات).

حول علاقة الزمان البيئي القابل للاستمرارية بالزمان الأنطولوجي المجرد عن
التغير يقول أحد الكتاب :

"الزمان عند الإنسان الديني يتميز بتجانسية مضاهية لتجانسية المكان : ((قل
إن الأولين والآخرين لمجموعون))^{٧٠٣} ! هو زمان بيئي قابل للاستمرارية
والاستعارة والصيرورة، وهو زمان أنطولوجي بامتياز. يقول ليفي شتراوس إن

^{٦٩٩} يوسف ٥١

^{٧٠٠} ابن منظور — لسان العرب

^{٧٠١} الروم ٣٠

^{٧٠٢} إبراهيم ٥

^{٧٠٣} الواقعة ٤٩-٥٠

خاصية الفكر اليري أنه فكر لا زماني (متعال على الزمان) يتمتع بخاصية تزامنية — تعاقبية. وهذا الأمر ينطبق على الفكر الديني أيضاً. (لنأخذ مثال العاشوراء حيث يعاش الماضي باعتباره حاضراً ميثياً: "كل يوم عاشوراء"^{٧٠٤}).

ويرى "مارشيا الياذ" في كتابه "المقدس والدينوي"، أن العودة الدورية إلى زمان الأصل المقدس ليست رفضاً لعالم الواقع وهروباً إلى عالم الخيال، وإنما هي نوع من الاستحواذ الأنطولوجي الوجودي، وهي ظمناً إلى القدسي وحنين إلى الوجود.

والزمان التاريخاني عند الإنسان الديني هو دينوي ومقدس في الآن نفسه، وهو زمان دوري يستحضر حدثاً بدئياً (Primaire)، بحيث يصبح التاريخ نوعاً من الثيوفانيا: التجلي الإلهي في التاريخ. وفي الإنسان علامات رغبات بدئية كالرغبة في العودة إلى الأرض — الأم عند دنو الأجل. تقول الأسطورة: (ازحف نحو الأرض أملك). وتكشف الكتابات المنقوشة عن خوف الميت من أن يدفن في غير أرضه (هنا كانت ولادته، هنا دفن). ويقول شاعرنا محمود درويش: "وأبي قال مرة: "الذي ما له وطن، ما له في الشرى ضريح" ١

الفيلسوف مارتن هيدغر يرسم هذه العلاقة في معادلة: **الوجود/الزمان** : "إن لكل شيء زمنه الخاص. ولكن الوجود ليس شيئاً. إنه لا يكون في الزمان. ومع ذلك فهو يظل... من حيث هو حاضر محدد بالزمان أي بما يستقر فيه ويتعلق به...".

كل ما يوجد في الزمان ويتحدد به نسميه: زماني... الزمان ليس شيئاً معيناً. ومن ثم فهو ليس من الموجود في شيء. إلا أنه، وهو بمضي، يبقى ثابتاً

^{٧٠٤} د. جميل قاسم — العلمانية : المختلف والمؤتلف — السفير

ومستغرقاً في حضوره دون أن يكون نفسه شيئاً زمانياً أي ظرفياً كحال الموجود القابع فيه...

إن الوجود والزمان يتحددان بالرجوع إلى بعضهما، ولكن على نحو لا يسمح للوجود بأن يقال عنه زمني ولا للزمان بأن يقال عنه موجود^{٧٠٥}.

٦ — اتحاد الثابت بالتغير ارتسم أيضاً في التصوير القرآني عن الأصل الثابت والفرع المتغير في "الشجرة" :

((ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون)).^{٧٠٦}

من اللافت أن الشجرة تزرع لأجل الثمرة فلا ينبغي النظرة الدونية للمتغيرات في ضوء التمثيل القرآني.

يقول إيلي نجم : "إن مثل الشجرة ينطوي على غير ودلالات. بمعنى أن الشجرة تدخلنا مجال الحياة النباتية المتجددة والثابتة، بخلاف ما هو عليه الحيوان من انتقال وتنقل للبقاء والاستمرار. فهي تمثل الثبات في الحركة أو الحركة في الثبات. أي أنها توفق بين هيرقليس وبرميندس على غرار ما تصوره أفلاطون حين رأى التبدل قائماً في الدنيا والثبات راسخاً في عالم الأيدوسات".^{٧٠٧}

٧ — ويندرج في مقولة التغير : البحث عن "النسخ" في القرآن ، الأمر الذي يحاول البعض إنكاره في القرآن "وظاهر كلامهم عدم وجود آيات ناسخة

^{٧٠٥} مارتن هيدغر — التقنية / الحقيقة / الوجود — ٩٠-٩١

^{٧٠٦} إبراهيم ٢٣ - ٢٥

^{٧٠٧} إيلي نجم — نصر حامد أبو زيد وشجرة التنوير — السفير

ومنسوخة. ولكن على ما يبدو فإن بعض أقسام الآيات لا يمكن إنكار كونها ناسخة أو منسوخة... مثل آية ((أولوا الأرحام))^{٧٠٨}، فقد كان المؤمنون يتوارثون في بداية الإسلام تبعاً للروابط الدينية، وكانت أحكام الإرث تجري وفق المواخاة التي أقرها رسول الله بين الصحابة، حتى نزلت آية ((أولوا الأرحام))، فنسخت ذلك الحكم وأصبح التوارث مبنياً على أساس القرابة في الرحم دون المواخاة الدينية.

كما أن الآية المباركة : ((ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها))^{٧٠٩}، لها دلالة واضحة جداً على وقوع النسخ دون أي محذور^{٧١٠}. ويندرج في معادلة : **الثابت/السيال ثنائية : المحو/الإببات** المذكورة في الآية القرآنية: ((بمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده علم الكتاب))^{٧١١}. وتلك بدورها تشمل ثنائية : **الإحباط/الإببات** في ما يتعلق ببقاء مفعول أعمال الإنسان أو محوها بارتكاب السيئات.

١٠٠ — الاتصال/الانفصال

لا شك في اتصال مراتب (أو مظاهر) الوجود وما يسمى بالسموات والأرض بعضها ببعض الآخر، لاستحالة وقوع "الطفرة" فيها، وهي افتراض

^{٧٠٨} الأنفال ٧٥

^{٧٠٩} البقرة ١٠٦

^{٧١٠} آية الله السيد محمد الحسين الحسيني الطهراني — الشمس الساطعة — ٢٣٢

^{٧١١} الرعد ٣٩

أية قطيعة وتفكك في أجزائها. قال تعالى : ((الذي خلق سبع سموات طباقاً ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت. فارجع البصر هل ترى من فطور؟ ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير))^{٧١٢}. الفطور : شقوق وصدوع. "قال ابن عباس ومجاهد والضحاك والثوري وغيرهم في قوله تعالى ((فارجع البصر هل ترى من فطور)) أي شقوق. وعن السدي ((هل ترى من فطور)) أي خروق"^{٧١٣}.

لكن وجهاً آخر لهذه الموجودات المتصلة ببعضها البعض يوجب تصديق الانفصال، لأنها تتصف بالكثرة، والكثرة العددية نابعة من "العدد"، الذي هو نوع من "الكم" المسمى "بالكم المنفصل". وفي القرآن إشارات إلى العدد والتعدد:

- ((وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عددا)) / الجن (٢٨)
- ((وذكروا الله في أيام معدودات)) / البقرة ٢٠٣
- ((إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله)) / التوبة ٣٦
- ((هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك إلا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون)) / يونس (٥)
- ((وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها)) / إبراهيم ٣٤

^{٧١٢} الملك ٣-٤

^{٧١٣} تفسير ابن كثير

• ((سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم رجماً بالغيب ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم قل ربي أعلم بعدتهم ما يعلمهم إلا قليل)) / الكهف ٢٢

• ((فلا تعجل عليهم إنما نعد لهم عدا)) / مريم (٨٤)

• ((لقد أحصاهم وعدهم عدا)) / مريم (٩٤)

بالإضافة إلى مقولة العدد، هناك تعابير عن الانفصال والانقطاع في القرآن:

• ((لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم يوم القيامة يفصل بينكم)) / المتحنة ٣

• ((وكل شيء فصلناه تفصيلاً)) / الإسراء (١٢)

• ((ورأوا العذاب وتقطعت بهم الأسباب)) / البقرة (١٦٦)

إلا أن هناك سراً يدعو إلى طي ثنائية **الاتصال/الانفصال**، تشير إليه الآيات التالية:

• الآية الشريفة : ((هذا يوم الفصل جمعناكم والأولين)) / المرسلات (٣٨) تصرح بأن "الفصل" لأجل "الجمع"، ولا يتناقض معه.

• والآية الكريمة : ((إن يوم الفصل ميقاتهم أجمعين)) / الدخان (٤٠) أيضاً تجمع بين "الفصل" و"الميقات" الذي يعني الاجتماع.

• والآية الشريفة : ((كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون)) / فصلت (٣) توحد "التفصيل" بـ "القرآن" الذي يعني الجمع.

- وفقرة من دعاء جوشن الكبير تجمع بين اسمين من أسماء الله تعالى ، هما :
"يا فاصل يا واصل".

وقد يخطر بالبال أن الحض على كمال الانقطاع عن الأشياء الوارد في المناجاة الشعبانية: "إلهي هب لي كمال الانقطاع إليك"، ألا يقلع جذور التعاطي مع الأشياء بذريعة الضلوع في التوحيد والفناء في الله؟

والجواب سلمي بتاتا، إذ إن في مدرسة الحكمة المتعالية "بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها"، مما يعني أن كمال الانقطاع إلى الله إنما يتحقق بكمال الاتصال بكل الأشياء، لأن الله تعالى شأنه هو كل الأشياء، وإن لم يكن بشيء منها. كما أن كمال الوحدة يقتضي إصدار كثرات غير متناهية، وكمال العبودية يساوي كمال الربوبية.

الموقف الآتي لصدر المتألهين محاولة لدمج الاتصال بالانفصال وتوحيدهما في الطبيعة الجسمانية:

"لا يتحقق الوجود في الموجودات على نسق واحد. إنه في المقادير والمتصلات والزمانيات والتدرجات مشوب بالكثرات والأعداد. بما أن الوجود الزماني الجسماني لا يمتلك هوية صريحة بالفعل فالوحدة في الماديات عين الكثرة واتصالها عين الانفصال"^{٧١٤}.

والموقف الآتي لأحد المفكرين محاولة لرؤية الاتصال في صميم العدد الذي هو محض الانفصال:

^{٧١٤} سيد جلال الدين آشتياني — شرح حال وآثار فلسفي ملا صدرا — ٨٣

"إلا أن بعض المنظرين للمنطق المتداخل يرون تداخلاً في الأعداد أيضاً. فإذا كان هناك مجموعتان من الأعداد : مجموعة موجبة ومجموعة سالبة وبينهما مجموعة العنصر فإن أعداد المجموعتين تقترب أو تبتعد تدريجياً من مجموعة الصفر مما يؤدي إلى الاتصال بل إلى التداخل . يقول بارط كوسكو : "عدد ١ أقرب إلى ٠ من عدد ٢, وعدد ٢ أقرب من ثلاثة, وهكذا. وكذلك فإن العدد السليبي ١- أقرب إلى ٠ من ٢- , والعدد ٢- أقرب إلى ٠ من ٣- وهكذا. فعدد ٠ ينتمي ١٠٠% إلى مجموعة ٠ , ولكن الأعداد القريبة يمكن أن تنتمي فقط ٨٠% أو ٥٠% أو ١٠%".^{٧١٥}

إن الفضاء هو المهيمن في عالم الرياضيات، يهيمن عند التعبير باللغة الطبيعية مثل القرب و البعد والتوسط، كما يهيمن عند الإيضاح بالرسوم الهندسية وهذا يعني أن الاتصال يستوعب الانفصال:

"مسألة الاتصال والانفصال لهما أصداء في الأطروحات الثقافية الفلسفية. فبدلويارد يمثل اتجاه القطيعة المطلقة بين عصر الحداثة وعصر ما بعد الحداثة، وفوكو يمثل الاتجاه المتأرجح بينهما وبعض فلاسفة مدرسة فرانكفورت يمثلون اتجاه التمازج ويرون أن ما بعد الحداثة يتبنى كثيراً من مظاهر الحداثة ومظاهر ما قبل الحداثة.

"يقول الفيزيائي نيلز بوهر : "إن الجسيمات المادية المستقلة ليست إلا تجريدات من صنعنا، أما خصائصها فلا يمكن تحديدها وملاحظتها إلا من خلال تفاعلها مع أشياء أخرى"^{٧١٦}.

^{٧١٥} د. محمد مفتاح — التشابه والاختلاف ٢٠

^{٧١٦} المصدر السابق

"وهكذا تكشف نظرية الكم عن علائقية متأصلة في طبيعة الكون، فهي تظهر عدم قدرتنا على تقسيم المادة إلى وحدات مكونة أولية منفصلة عن بعضها البعض".^{٧١٧}

ومما يساعد على طبي ثنائية الاتصال/الانفصال وتجاوزها هو أنهما نوعان من الكم، والكم بقسميه اعتبار عقلي لا غير، وهذا ما عاجلته في البينة ٤٠ من كتابي: "بينات":

البينة (٤٠): ما هو الكمّ؟

٤٠/١ - قيل أن الكمّ عرض يقبل القسمة الوهمية^{٧١٨}. وأشكل عليه بأن هذا التعريف لا يشمل الكمّ المنفصل، لأنه هو الانقسام بالفعل.

وعرفه "الفارابي" و"ابن سينا" بأنه العرض الذي بذاته يمكن أو يوجد فيه شيء واحد يعدّه. واعتبره "العلامة الطباطبائي" بأنه أحسن ما أورد له من تعريف^{٧١٩}. لكنه - في رأيي - تعريف دوريّ مأخوذ فيه مفهوم العدد (في قولهم: شيء واحد يعدّه...)، والعدد نوع من الكمّ.

٤٠/٢ - الجسم ذو كمّ بطول وعرض وعمق محدد، إذا فرض مستقلاً منفصلاً عن بقية الأجسام.

أما عبر اتصاله بسائر الأجسام، فترتفع عنه النقطة التي هي نهاية الخط، والخط الذي هو نهاية السطح، والسطح الذي هو نهاية الحجم، ويتحد حجمه

^{٧١٧} فراس السواح - دين الإنسان - ٣٥٢، ٣٥٣

^{٧١٨} بدية الحكمة - ٨١

^{٧١٩} نهاية الحكمة - ٢٢٧

بحجم الأجسام المجاورة له. أما مجموع عالم الطبيعة فهو أيضاً لا ينتهي بنقاط وخطوط وسطوح, فليس متكماً بكمٍّ محدود.

أما كونه متكماً بكمٍّ مطلق^{٧٢٠}, فهذا أيضاً اعتبار عقلي, لأن الكمية المتصلة هي قابلية الانقسام, والكمية المنفصلة هي الانقسام بالفعل. ومآل الانقسام بالقوة إلى الانقسام بالفعل (لأن القوة التي لن تتحقق ليست قوة). والانقسام بالفعل يستلزم تخلل العدم أو الفراغ بين القسمين .

٤٠/٣ - الفراغ مستحيل^{٧٢١} (لأنه ليس إلا توهم امتداد مكاني فارغ من جسم ممتد . واستقلال الصفة عن الموصوف مستحيل , إذ يؤدي إلى اجتماع النقيضين), كما أن العدم مستحيل. فالانقسام أو الانفصال لمطلق الطبيعة أيضاً مستحيل .

فإذن, الكمّ اعتبار عقلي لا غير^{٧٢٢}, وهو صفة سلبية لا إيجابية.

١٠١ - القبض/البسط

للقبض والبسط مستويان: الوجودي والطبيعي.

^{٧٢٠} بافترضه حاسوباً لأبعاد غير متناهية لا تنتهي بالنقاط والخطوط والسطوح.

^{٧٢١} خلافاً لما ورد في : فلسفتنا - ٣٥١ - من أن : "الجسم ليس شيئاً واحداً بل هو مركب من وحدات أساسية تسبح في فراغ". راجع أيضاً : الحكمة المتعالية ٤/٤٨.

^{٧٢٢} خلافاً لديكارت ومذهبه الهندسي "الذي لا يعترف بأن للأشياء صفات واقعية سوى الامتداد والشكل والحركة". راجع : مذاهب علم النفس - ٧٤

١ - على مستوى الوجود العام:

الرحمة الإلهية التي تتجلى في الرحمانية لبسط الوجود، وفي الرحيمية لبسط كمال الوجود^{٧٢٣} هي التي تظهر العوالم من العرش إلى الفرش: ((ورحمتي وسعت كل شيء))^{٧٢٤}. ويسمى في العرفان الإسلامي "بالوجود المنبسط"، و"المشية المطلقة" و"نفس الرحمان".

هذه الرحمة التي هي أوسع الصفات الإلهية تعتبر "بسطاً" لما كان "منقبضاً" في الكثر المخفي والغيب المغيب، و"تفصيلاً" لما كان "مجملاً" في الاسم الأعظم: الله". و"بسم الله الرحمن الرحيم" تشمل القبض والبسط وتجمع بينهما، لتعبر عن "العالم" بأكمله. قال الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي: "بسم الله الرحمن الرحيم ظهر العالم".

٢ - على صعيد الطبيعة:

إن ثنائية الرتق/الفتق هي التي تعبر عن معادلة القبض/البسط في عالم الجسم والطبيعة

في المستوى الكلي الناظر لحدوث التحول في عالم الطبيعة، يبدو أن نظرية "الانفجار العظيم" أو "البغ بانغ" تنسجم مع الفتق الذي حصل بعد الرتق. قال تعالى عن السماوات والأرض: ((كانتا رتقاً ففتقناهما))^{٧٢٥}.

^{٧٢٣} الإمام الخميني - مصباح الهداية - المشكاة الثانية

^{٧٢٤} الأعراف ١٥٦

^{٧٢٥} الأنبياء ٣٠

والقرآن يصرح بأن البسط الذي حصل للطبيعة لا يزال مستمراً: ((والسمااء
 بنيناها بأيدٍ وإنا لموسعون))^{٧٢٦}. لكنه يصرح أيضاً بأن مآل هذا البسط سيكون
 إلى القبض: ((والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة))^{٧٢٧}، و ((يوم نطوي السمااء
 كطي السجل للكتب))^{٧٢٨}. هذه الآية الشريفة تتحدث عن ثنائية :
 "الطي/النشر" إلى جانب "الرتق/الفتق"، و"القبض/البسط".

يستكشف القارئ أن الفارق بين الدنيا والآخرة في خضم الآيات القرآنية
 أن الدنيا ساحة "لبسط الجسم" و"قبض الروح"، وميدان "الرتق الإنسان الصغير"
 و"فتق الإنسان الكبير"، ومعرض "لطي العالم الصغير" و"نشر العالم الكبير".
 فالعالم الكبير ظاهر متجلٍ على بساط أقطار السماوات والأرض، وهو منطوي في
 طيات الإنسان:

أتحسب أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر؟

لكن هذه المعادلة ستقلب في الآخرة لصالح الإنسان، بالضبط كما تنقلب
 وتبدل الأرض غير الأرض والسماوات غير السماوات: ((يوم تبدل الأرض غير
 الأرض والسماوات))^{٧٢٩}، فيصبح العالم الكبير صغيراً ومنقبضاً: ((والأرض جميعاً
 قبضته))^{٧٣٠}، والسماوات منطوية: ((يوم نطوي السمااء كطي السجل

^{٧٢٦} الذاريات ٤٧

^{٧٢٧} الزمر ٦٧

^{٧٢٨} الأنبياء ١٠٤

^{٧٢٩} إبراهيم ٤٨

^{٧٣٠} الزمر ٦٧

للكتب))^{٧٣١}، ويصبح العالم الصغير كبيراً وبارزاً: ((وبرزوا لله الواحد القهار))^{٧٣٢}.

وتندرج في ثنائية القبض/البسط معادلة الضيق/شرح، منها: ضيق الصدر/شرح الصدر: (ويضيق صدري ولا ينطق لساني)^{٧٣٣}، و((ألم نشرح لك صدرك))^{٧٣٤}.

١٠٢ _ المادة/الطاقة

وفي المستوى الجزئي، معادلة المادة/الطاقة هي التي تعبر عن ثنائية القبض/البسط وثنائية: الرق/الفتق:

في هذا المجال، يكفي إنجاز أينشتاين لطى ثنائية المادة/الطاقة وتوحيدهما بما لا يدع مجالاً للشك في صدق منهج "المربين/أمريين":

"قام أينشتاين بتحطيم مبدئين أساسيين من مبادئ الفيزياء كانا حتى عام ١٩٠٥ صائبين هما مبدأ (حفظ المادة) ومبدأ (حفظ الطاقة)... وقال إن كمية

^{٧٣١} الأنبياء ١٠٤

^{٧٣٢} إبراهيم ٤٨

^{٧٣٣} الشعراء ٢٦ / ١٣

^{٧٣٤} الانشراح ١

المادة ليست ثابتة في الكون وكذلك كمية الطاقة وإنما الثابت هو الطاقة والمادة معاً (الطاقة + المادة).^{٧٣٥}

ذلك أن الطاقة والمادة هما شكلان مختلفان لجوهر واحد أي أن الطاقة والمادة وجهان لعملة واحدة. فيمكن اعتبار المادة الطاقة (مجمدة أو ساكنة) والطاقة مادة (متبخرة أو متحركة).

وتندرج في هذا الإطار ثنائية : "الدرة/الموجة" في تبين حقيقة الضوء، وهما أيضاً توحدتا في الفيزياء الحديثة:

"إن الضوء لابد أن يكون موجة، لأن الموجات وحدها هي التي تحدث نمط التداخل. وبذلك نكون قد حصلنا على "حقيقتين" حول طبيعة الضوء. فتجربة يونغ قد أثبتت بما لا يدع مكاناً للشك أن الضوء هو طاقة يرتحل أثرها في موجات، أما تجربة أينشتاين، التي جرت بعد ذلك بمائة عام، فقد أثبتت بما لا يدع مكاناً للشك أيضاً بأن للضوء بنية حبيبية، تؤلفها الفوتونات التي تنتمي بشكل ما إلى زمرة الأجسام المادية، رغم عدم تمتعها بكتلة. أي أن الضوء هو موجة وجسيم في آن معاً، وهما حقيقتان تنفي إحداها الأخرى، لأن الأثر الطاقوي شيء والجسيم شيء آخر. وهذه أول أعجوبة هزت أركان المنطق القديم والفيزياء التقليدية. ولكن الظاهرة الكمومية تخفي في جعبتها الكثير من الأعاجيب. فبعد اكتشاف أينشتاين للبنية الحبيبية للطاقة بعقدين من الزمان، أثبتت تجربة حاسمة أخرى أن المادة أيضاً ذات طبيعة مزدوجة في بنيتها الأولية

^{٧٣٥} رجا عبد الحميد عرابي — الكون البداية والنهاية ... مجلة الثقافة الإسلامية العدد ٤٧ / ١٩٩٧

الدنيا، فالجسيمات الأولية المشكلة للمادة رغم تركيبها الجببي فإنها تتصرف كالأمواج أيضاً^{٧٣٦}.

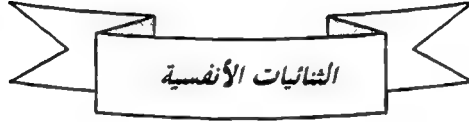
وتندرج في هذا الإطار معادلة : "الجاذبية/الابتعاد", التي تعتبر وجهاً من وجوه معادلة : القرب/البعد.

في أجواء ابتعاد الذرات الصغيرة والمجرات الكبيرة عن بعضها البعض, والذي يتحقق بفعل "البسط" أو "الفتق" الذي حصل بعد الانفجار العظيم, والذي يحصل أيضاً بسبب دائرية الحركات على مستوى الذرات والمجرات, تكون الجاذبية هي التي تربط بين أجزاء الكون, فتجعلها وحدة كونية عظيمة متماسكة في نظام الأفلاك والمدارات.

هذا, وتعتبر معادلة : القوة السالبة/القوة الموجبة في الذرات وجهاً من وجوه ثنائية : الجاذبية/الابتعاد.

^{٧٣٦} فراس السواح — دين الإنسان — ٣٤٦، ٣٤٧

الوصل الرابع:



ألف – الثنائيات الشعورية

١٠٣ – الصحو/الخو
١٠٤ – العلم/الجهل
١٠٥ – التشبيه/التزيه
١٠٦ – القرب/البعد
١٠٧ – الحرية/العبودية
١٠٨ – الطلب/الإرادة
١٠٩ – الجبر/التفويض
١١٠ – الفرد/المجتمع
١١١ – الهداية/الضلالة
١١٢ – الإيمان/الكفر
١١٣ – الخوف/الرجاء
١١٤ – اليسر/العسر
١١٥ – اللعب/الجد

تندرج في هذا الإطار:

١ — ثنائية : **العقلانية/السكر** (بالمشروبات الروحية), فالمخمور يتلهب جسمه, ويشتعل دماغه بتأثير الكحول في خلاياه العصبية, ويجعله في حالة المحو والانشغال عما حواليه, وتستمر هذه الحال, ريثما يعود إليه صحوه, ويتنبه لما يحدث حواليه.

٢ — ثنائية : **النوم/اليقظة**, فالنائم في غفلة عن كثير مما يجري حواليه, لعدم اشتغال معظم الحواس التي تربطه بالعالم الخارج, وباليقظة يخرج إلى عالم الانتبه.

٣ — ثنائية : **الموت/الحياة**, حيث الميت يرتحل عن هذه النشأة وينصرف عن "الصحو" والاهتمام بشؤون الدنيا وشجونها.

لكن **للصحو/المحو** وجهاً آخر في منطق "أمربين أمرين". فالنائم الذي نعتبره في حالة "محو رهيب" غافلاً عما يجري في خارجه, وبعيداً عن معطيات حواسه, هو في حالة "صحو قوي" لما يجري في داخله. ولا تظن كجماعة الغافلين أن الذي يجري في داخل الإنسان النائم مجرد وهم لا حظ له من الحقيقة, فكيف تفسر إذن "صحو" كل الحواس الباطنة كالبصر والسمع وغيرها في عالم النوم, فالنائم يرى ما يترأى له ويسمع ما يهتف إليه. والنائم يلتذ بالملذات ويتعذب بالتعذبات في صميم النوم, وقد يكون آثار الالتذاذ والتألم في النوم أكثر وقعاً على نفسه وجسمه من ملذات اليقظة وآلامها, مما جعل ذلك

الفيلسوف الصيني يشك في أنه إنسان حقاً؟ أم هو فراشة لأنه رأى نفسه في المنام فراشة تمتلك كل مواصفات الفراشة الواقعية.

والإجابة على هذه الإشكالية واضحة في منطق الأمر بين أمرين وفي فضاء التوحيد، إذ الإنسان يمكن أن يكون إنساناً ، وفي نفس الوقت يظهر كفراشة أو غزال أو ذئب، لما علمت من أن الإنسان حيوان ناطق، يرتفع عن سائر الحيوانات بقوة العقل، وهو كون جامع يجمع في طياته فصول سائر الحيوانات، بل قيل إن جميع الحيوانات هي مظاهر للمكات الإنسان وقواه الباطنة.

وما شرحناه كافٍ لبيان توحيد الصحو/المحو في معادلة الحياة/الموت، إذ النوم أخ الموت، في الحديث: "الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا".

هذا، ولما إمكان لتحقيق الموت في صميم الحياة، وفي الحديث: "موتوا قبل أن تموتوا".

١٠٤ — العلم/الجهل

نعالج معادلة العلم/الجهل في حقلين: الإنسان والطبيعة.

١ — في حقل الإنسان:

العلم يحتل الصدارة في قائمة القيم الإنسانية، والألفاظ التي تشير إلى قيمة العلم كالتدبر والتفقه والتعقل والتفكير والشعور والفهم والإبصار وغيرها تحتل الصدارة في قائمة الألفاظ القرآنية. كما أن الجهل هو السبب الأساسي

لأخطائه وسقوطه في هاوية الشر والفساد. قال رسول الله : "يا علي ! لا فقر أشد من الجهل، ولا مال أعود^{٧٣٧} من العقل"^{٧٣٨}.

والجهل قد يأتي مقابل "العلم" أو "العقل"، وقد يرد مقابل "الحلم" كما يراه بعض المفسرين^{٧٣٩} في تفسير "الجاهلية" في القرآن.

وللإمام علي (ع) حديث رائع حول **جنود العقل والجهل**، نوره هنا، لمناسبته التامة مع موضوع هذه الرسالة وتعاطيها مع الثنائيات :

"عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن علي بن حديد، عن سماعة بن مهران قال: كنت عند أبي عبد الله (ع) وعند جماعة من مواليه، فجرى ذكر العقل والجهل، فقال أبو عبد الله (ع) : اعرفوا العقل وجنده والجهل وجنده فتهندوا. قال سماعة : فقلت جعلت فداك لا نعرف إلا ما عرفتنا. فقال أبو عبد الله (ع) : إن الله عز وجل خلق العقل وهو أول خلق من الروحانيين^{٧٤٠} عن عرش العرش من نوره فقال له : أدبر! فأدبر؛ ثم قال له : أقبل! فأقبل؛ فقال الله تبارك وتعالى : خلقتك خلقاً عظيماً وكرمتك على جميع خلقي. قال : ثم خلق الجهل من البحر الأجاج^{٧٤١} ظلماتياً^{٧٤٢} فقال له : أدبر! فأدبر؛ ثم قال له : أقبل! فلم يقبل. فقال له : أستكبرت ؟ فلعنه، ثم جعل للعقل خمسة وسبعين

^{٧٣٧} أي أنفع، والعائدة : المنفعة.

^{٧٣٨} الكليني — أصول الكافي — ٦٩/١

^{٧٣٩} راجع "نيكلسون" في كتابه: تاريخ الأدب العربي.

^{٧٤٠} يطلق الروحاني على الأجسام اللطيفة وعلى الجواهر المجردة : "مرآة العقول — للمجلسي

^{٧٤١} أي ملح مرّ

^{٧٤٢} "حال عن الجهل أو عن البحر الأجاج والمراد به الغضب الإلهي لأنه مر كربه الطعم والرائحة ... أو المراد

به مجموع الصفات النفسانية... وهذا المجموع من حيث هو بمذلة ماء كدر مر ممتزج بغبار الملكات الدنيّة...)

جنداً. فلما رأى الجهل ما أكرم الله به العقل وما أعطاه أضر له العداوة، فقال الجهل : يا رب! هذا خلق مثلي خلقتَه وكرَّمته وقوَّته، وأنا ضده، ولا قوة لي به، فأعطني من الجند مثل ما أعطيتَه. فقال : نعم، فإن عصيت بعد ذلك أخرجتك وجندك من رحمتي. قال : قد رضيت. فأعطاه خمسة وسبعين جنداً. فكان مما أعطى العقل من الخمسة والسبعين الجند:

الخير هو وزير العقل وجعل ضده الشر وهو وزير الجَهل؛ والإيمان وضده الكفر؛ والتصديق وضده الجحود؛ والرجاء وضده القنوط؛ والعدل وضده الجور؛ والرضا وضده السخط؛ والشكر وضده الكفران؛ والطمع وضده اليأس؛ والتوكل وضده الحرص؛ والرأفة وضدها القسوة، والرحمة وضدها الغضب؛ والعلم وضده الجَهل؛ والفهم وضده الحمق؛ والعفة وضدها التَهتك؛ والزهد وضدها الرغبة؛ والرفق وضده الخرق^{٧٤٣}؛ والرَّهبة وضده الجرأة؛ والتواضع وضده الكبر؛ والتَّوَدُّع^{٧٤٤} وضدها التسرع؛ والحلم وضده السفه؛ والصمت^{٧٤٥} وضده الهذر؛ والاستسلام^{٧٤٦} وضده الاستكبار؛ والتسليم وضده الشك؛ والصبر وضده الجزع؛ والصفح وضده الانتقام؛ والغنى وضده الفقر؛ والتذكر وضده السهو؛ والحفظ وضده النسيان؛ والتعطف وضده القطيعة؛ والقنوع وضده الحرص؛ والمُؤاساة^{٧٤٧} وضدها المنع؛ والمودة وضدها العداوة؛

^{٧٤٣} الجَهل والحمق يقال رجل أخرق وامرأة خرقاء.

^{٧٤٤} "التَّوَدُّع هي: بضم التاء وفتح الهزء وسكونها: الرزاة والتأني أي: عدم المبادرة إلى الأمور بلا تفكر فإنها توجب الوقوع في المهالك".

^{٧٤٥} من مقابلة الصمت بالهذر يفهم أن المراد به السكوت عن فضول الكلام لا مطلق السكوت

^{٧٤٦} الانقياد للحق والإذعان له.

^{٧٤٧} من آساه من واساه، والمُؤاساة أن يتزل غيره منزلة نفسه في النفع له والدفع عنه، وقيل هي أن يجعل غيره أسوة لنفسه في ماله ويقاسمه فيه.

والوفاء وضده الغدر؛ والطاعة وضدها المعصية؛ والخضوع^{٧٤٨} وضده التطاول؛
والسلامة وضدها البلاء؛ والحب وضده البغض؛ والصدق وضده الكذب؛
والحق وضده الباطل؛ والأمانة وضدها الخيانة؛ والإخلاص وضده الشوب^{٧٤٩}؛
والشهادة وضدها البلادة؛ والفهم وضده الغباوة، والمعرفة وضدها الإنكار؛
والمدارة وضدها المكاشفة؛ وسلامة الغيب وضدها الماكرة؛ والكتمان وضده
الإفشاء؛ والصلاة وضدها الإضاعة، والصوم وضده الإفطار؛ والجهد وضده
النكول؛ والحج وضده نبذ الميثاق؛ وصون الحديث وضده النسيمة؛ وبر الوالدين
وضده العقوق؛ والحقيقة وضدها الرياء، والمعروف وضده المنكر؛ والستر وضده
التبرج^{٧٥٠}؛ والتقية وضدها الإذاعة؛ والإنصاف وضده الحمية؛ والتهئية^{٧٥١}
وضدها البغي؛ والنظافة وضدها القذر؛ والحياء وضده الخلع^{٧٥٢}؛ والقصد وضده
العدوان؛ والراحة وضدها التعب، والسهولة وضدها الصعوبة؛ والبركة وضدها
الحق؛ والعافية وضدها البلاء؛ والقوام^{٧٥٣} وضده المكاثرة؛ والحكمة وضدها
الهوى؛ والوقار وضده الخفة؛ والسعادة وضدها الشقاوة؛ والتوبة وضدها
الإصرار؛ والاستغفار وضده الاغترار^{٧٥٤}؛ والمحافظة وضدها التهاون؛ والدعاء
وضده الاستكفاف، والنشاط وضده الكسل؛ والفرح وضده الحزن؛ والألفة
وضدها الفرقة؛ والسخاء وضده البخل.

^{٧٤٨} أي التواضع

^{٧٤٩} أي الخلط

^{٧٥٠} هو إظهار المرأة زينتها ومحاسنها لغير محارمها.

^{٧٥١} أي الموافقة أو بمعنى إصلاح ذات البين.

^{٧٥٢} أي خلع لباس الحياء المعنوي فنكتشف قبائحه.

^{٧٥٣} بالفتح العدل، وبالكسر ما يقوم به الأمر، والظاهر أنه هنا بالكسر.

^{٧٥٤} من الغرة بالكسر وهي هنا الجرأة على الله والغفلة عن ذكره سبحانه.

فلا تجتمع هذه الخصال كلها من أجناد العقل إلا في نبي أو وصي نبي؛ أو مؤمن قد امتحن الله قلبه للإيمان، وأما سائر ذلك من موالينا، فإن أحدهم لا يخلو من أن يكون فيه بعض هذه الجنود حتى يستكمل وينقي من جنود الجهل، فعند ذلك يكون في الدرجة العليا مع الأنبياء والأوصياء. وإنما يدرك ذلك بمعرفة العقل وجنوده، وبمجانبة الجهل وجنوده؛ وفقنا الله وإياكم لطاعته ومرضاته^{٧٥٥}.

هذا الحديث الشريف يليق بأن تبني عليه رسالة أخرى عن الثنائيات، تراعي تقسيمه للأضداد والمتقابلات في الإنسان. علماً أن هذا الحديث عالج الثنائيات الأنفسية التي يتلي بها الإنسان، ولم يتطرق للثنائيات الآفاقية والقرآنية وغيرها مما درسنه في هذه الرسالة.

ومما تحذر الإشارة إليه، أن الإمام علياً (ع) يضع كل القيم الإلهية والإنسانية جنوداً للعقل، ويعتبر أضدادها جنوداً للجهل. حيث نرى أن ثنائية العلم/الجهل أيضاً تعتبر فيه داخلية في جنود **العقل والجهل**. ومن البديهي أن العقل هنا شامل لجوهر الإنسان بكل كمالاته النظرية والعملية.

لكن منطق "أمرين/أمرين" يجد ضالته في طي ثنائية العلم/الجهل، في قراءة أخرى عن الجهل، تضعه في مستوى أعلى درجات العلم ! :

"الجهل قسمان : جهل حقيقي وهو المطلوب، لأنه جهل لا ضد له، هو أن يجهل ما سواه تعالى لاستغراقه إياه تعالى، وذلك هو يقين سرمدى، وهو من جملة المشهود الحق، إذ ليس لغيره تعالى ثبوت ولا وجود ولا نور أصلاً. فالمعرفة هي وجود جهل الإنسان عند قيام علم الله، فهو العارف وهو المعروف،

^{٧٥٥} محمد بن يعقوب الكليني — أصول الكافي — ٦٤/١ — كتاب العقل والجهل — الحديث رقم ١٤

فالإنسان جاهل به من حيث عينه، وعارف به من حيث هو هو، فالمعرفة هي المعرفة بالجهل الحقيقي الذي لا ضد له، وهو فقد ما سواه في الشهود^{٧٥٦}.

وقد أشار شيخ فلاسفة الإسلام ابن سينا إلى هذا النوع من الجهل بقوله :
إن غاية ما يصل إليه الإنسان في مساره العلمي، أن يعترف بجهله.

الجهل الذي يتوخاه العرفاء هو الوصول إلى العماء والجهولية التي تعتبر الغناء عن الغناء وهو من أعلى مراتب الإنسان المعبر عنها في الآية الشريفة : ((وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً))^{٧٥٧ ٧٥٨}.

إن دراسة علاقة الإنسان بالله تفرض علينا أن نطوى ثنائية العلم/الجهل :
الحق ظاهر في كل مراتب الوجود : ((هو الذي في السماء اله وفي الأرض اله))^{٧٥٩}، وهو النور المطلق : ((الله نور السموات والارض))^{٧٦٠}. من ناحية أخرى، ظهور النور في جميع المراتب لا يدع مجالاً للشك لأي من الخلايق : ((أفي الله شك فاطر السموات والأرض ؟))^{٧٦١}.

لكننا نجد أن القرآن يصرح بجهل أكثر الناس للحق:

((بل أكثرهم لا يعلمون الحق فهم معرضون))^{٧٦٢}.

والذي قد يساعدنا لاكتشاف سر هذه الثنائية المطوية، هو أن نعرف أن :

^{٧٥٦} حسن بن حمزة بن محمد الشيرازي — رسالتان في الحكمة المتعالية والفكر الروحي — ٥٩

^{٧٥٧} الأحزاب ٧٢

^{٧٥٨} راجع : الإمام الخميني — مصباح الهداية

^{٧٥٩} الزخرف ٨٤

^{٧٦٠} النور ٣٥

^{٧٦١} إبراهيم ١٠

^{٧٦٢} الأنبياء ٢٤

فرض وجود أوليات في المعرفة البشرية بالشكل والمصاديق المعروضة في المنطق الأرسطي يعتبر شركاً. لأنهم يفترضونها تصورات وتصديقات بديهية تلقي الضوء وتبرهن على وجود الله. فهي أوليات قبل حضور الله في عالم الذهن. هذا لا ينسجم مع كونه تعالى ((أول الأولين))، ليس فقط في العين دون الذهن، بل أوليته مطلقة تعم العين والذهن.

هناك مبرر واحد لقبول أصل استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين كأمّ القضايا وأبده البديهيات التصديقية، وهو أن نؤكد بأن هذا الأصل هو بحدّ ذاته إقرار برفض الوجود وطرده للعدم. وحيث أن العدم معدوم والوجود موجود والجمال لتحقيق كله للوجود ولا مجال لتحقيق العدم، فهذا الأصل بعينه إقرار بحقيقة الله وأسبقيته وأولويته ليس فقط في عالم الخارج بل وحتى في عالم الذهن والمفاهيم^{٧٦٣}.

لكن الله الذي هو "أول الأولين" في العين والذهن وفي التصورات والتصديقات كذلك هو "آخر الآخرين" فهو آخر ما يمكن التوصل إليه والتعرف عليه في دائرة المعارف والمعلومات. وحيث أن آخريته أيضاً آخرية مطلقة أي غير متناهية، فهذا يعني أنه بعيد المنال، يعجز عن ادراكه العارفون، ولا يحصى نعماءه العادّون. هذا اعتراف بمأساة الجهل السرمدى بالله. هكذا يصبح العلم جهلاً والجهل علماً في تلك الدائرة الكبرى أو في ذلك الفضاء الطلق.

^{٧٦٣} راجع : محمد خاقاني (المؤلف) بينات

"صحيح أن العقل مضطر بحكم بنيته نفسها إلى الانتهاء إلى مبادئ أولية يبدأ بها، أو إلى الوقوف على أسس يبنى عليها. لكن مصير الفكر أن يكتشف مع كل محاولة، أن الأوليات ليست أولى، وأن الأسس مؤسسة بدورها، وأنها تحتاج إلى السؤال والفحص... ولهذا، فالمهمة التي يضطلع بها الفكر هي... البحث عن القبلات التي تسبق القبل...، والضرب في ظلمات الأشياء عما غاب عنها وانتسى. والمفكر كلما ضرب في ظلمة كشف وأضاء. وكلمنا حفر في طبقة، ارتقى درجة من معارج المعرفة".^{٧٦٤}

ملاحظة : تدرج في معادلة العلم/الجهل ثنائية الأعمى/البصير.

٢ - في حقل الطبيعة :

المدارس الفلسفية الإلهية التي تؤمن بعالم الغيب وتقسم العالم بين المجرد والمادي، تميز عالم الغيب بالأوصاف الإلهية نظراً لقرّبها إلى ساحة الحق جل جلاله. أما عالم الطبيعة والناسوت فهي فاقدة لكثير من هذه القيم لبعدها عن فيضان الرحمة الإلهية. إذا كان العقل المجرد يتمتع بالحياة والقدرة والعلم لتغلب الوحدة على وجودها، لكن الجسم المادي الذي يتغلب عليه عنصر الكثرة والتفرق في أجزاء الزمان والمكان يفتقر - في رأيهم - إلى تلك الأوصاف. فالجسم وحدته عين الكثرة، واتصاله عين الافتراق، وما شأنه هكذا يستحيل أن يكون عالماً أو معلوماً بالذات.

لدراسة هذا الأمر، أنقل لكم جزءاً مما ورد في مقالتي بعنوان : "تقوم الطبيعة في عرفان الإمام الخميني وفلسفة صدر المتألهين" :

^{٧٦٤} العلامة الطباطبائي - نهاية الحكمة - ١٩٦/٢

"الوصول إلى وحدة الوجود الشخصية كانت منعطفاً هاماً في مدرسة الحكمة المتعالية لطبي ثنائية المجرد/المادي التي إذا استطعنا أن نطويعها، حينئذ يمكننا قبول اتصاف الجسم والطبيعة بأوصاف الوجود الكمالية كالعلم والقدرة والحياة.

لكن صدر المتألهين (ره)، لم يتمكن من بلوغ ذروة التوحيد في هذا المجال، لأنه "في بداية أمره كان تابعاً لمذهب أستاذه "مير داماد" في أصالة الماهية، ثم دنى إلى جوار الحق، وآمن بأصالة الوجود، فتدلى، وأيقن بأن التشكيك في مظاهر الوجود. لكن بقي بطلاً للتقريب بين الفلسفة والعرفان، ولم يوفق لمواصلة عروجه لتحقيق أورادنى، فوصل إلى مرتبة التقريب، ولم يتسلك إلى ذروة التوحيد، لأنه أصر حتى آخر حياته بأن عالم الطبيعة والجسم، اتصاله يتلخص في الافتراق، ووحدته تتمحور على الكثرة، وادعى أنه:

"ما أسخف قول من حكم بأن تلك الصور الجزئية في موادها الخارجية أخيرة مراتب علمه تعالى وتسمى المادة الكلية المشتعلة عليها دفتر الوجود، وكأنه سهى ونسي ما قرأه في الكتب الحكيمة أن كل علم وإدراك فهو بضرب من التجريد عن المادة، وهذه الصور مغمورة في المادة مشوبة بالأعدام والظلمات"^{٧٦٥}.

فالعلم عنده وجود مجرد مفارق، جوهره يكمن في الاتحاد بين العالم والمعلوم، وحيث يستحيل الاتحاد للموجود المادي، لانتشار أجزائه في الزمان

^{٧٦٥} صدر المتألهين — إلهيات الأسفار — طبعة طهران — ٦٣

والمكان، فالجسم ليس عالمًا ولا معلومًا بالذات، وحقيقته هي الغياب ولا الحضور، والجهل ولا العلم^{٧٦٦}.

وهكذا يقع صدر المتألهين أسيرًا في فخ الشرك، حيث تبقى في منظومته المعرفية الثنائية قائمة بين المجرد والمادي، والتي تبرز نفسها بأشكال أخرى، إذ إن الفصل الحقيقي بين المجرد والمادي يقضي تلقائيًا بالفصل بين الدنيا والآخرة، لأن الدنيا دار الجسم والآخرة دار التجرد والفعلية المحضة، ويوجب الفصل بين الروح والبدن، لأن الروح مجردة والبدن مادي.

ورغم الخطوات الجبارة التي قطعها في مسار التوحيد، كالوجود التشكيكي و"النفس في وحدتها كل القوا"، و"بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها"، ورغم تأكيده بأن :

"الوجود كله نور وحياء عندنا لما عرفت أنه أظهر الأشياء، والإشراقون وحكماء الفرس وافقونا في المفارقات والنفوس والأنوار العرضية التي يدركها ابصر كأنوار الكواكب والشهر والسرّج دون الطوائع والأجرام. ولو لم يكن الطبيعة في أصلها نوراً لما وجدت بين النفس والجسم. فكل ظلمة في العالم هو الهوى، وهي أصل الدنيا ومنع شرورها، وما هي في أصلها من عالم النور قبلت جميع الصور النورية للمناسبة، فانتفت ظلمتها بنور صورها"^{٧٦٧}،

^{٧٦٦} القرآن الكريم اشتمل على حقائق ومعارف لم تكن معروفة آنذاك في العالم أجمع فضلاً عن المحيط الذي نزل فيه، وإن من أعظم وأسمى معاجزه هي هذه المسائل العرفانية العظيمة التي لم تكن معروفة لدى فلاسفة اليونان، فقد عجزت كتب أرسطو وأفلاطون. أعظم فلاسفة تلك العصور. عن بلوغها وحتى أن فلاسفة الإسلام الذين ترعرعوا في مهد القرآن الكريم، وانتهلوا منه ما انتهلوا من مختلف المعارف لجأوا إلى تأويل الآيات التي صرحت بحياة الموجدات في العالم مثلاً، والحال أن عرفاء الإسلام العظام إنما أخذوا ما قالوه منه.

الإمام الخميني — وصايا عرفانية — ١٦

^{٧٦٧} صدر المتألهين — الشواهد الربوبية — ١ / ١٤٨

وكذلك قوله بأن "الحركات الطبيعية كالحركات الاختيارية الحيوانية في أن لها مباد مترتبة، بعضها من عالم العقل وبعضها من عالم النفس والتدبير، وأدناها من عالم الطبيعة والتسخير، والكل بقضاء الله والتقدير"^{٧٦٨}،

إلا أن الإصرار على كون العلم مجرداً يلزم الفصل بين العلم والوجود. فالوجود المشكك ذو مراتب، يتدنى بالأقوى وينتهي بالأضعف ويستوعب جميع المظاهر من أعلى عليين إلى أسفل السافلين، لكن العلم المشكك يستوعب بعض مظاهر الوجود. فالصورة المعقولة مجردة، والمتخيلة مجردة، لكن المحسوسة لا تتجرد لعلاقتها بالجسم، والجسم ليس معلوماً ولا مشهوداً. والذي نعرفه من الأشياء المادية يتعلق بصورة الأجسام في عالم المثال.

ثم لا يخفى أن هذه الثنائية الجسيمة الخطرة، لا تبقى بين الدنيا والآخرة، والروح والبدن، والطبيعة وما وراءها، بل هي تغطي — شئنا أم أئينا — لتقضي فصلاً بين العلم والعمل، والنظر والتطبيق، لأن العلم شأن الروح والعمل شأن الجسد، وهكذا، لتفرض فصلاً بين الدين والسياسة، والقدسية والزمنية، والمشروعية والمقبولية، والغاية والوسيلة، في إطار الثنائيات الثقافية والسلوكية والأنفسية، ومجموعة من الثنائيات الآفاقية: كالغيب والشهادة، والحياة والموت، والنور والظلمات وغيرها. وهذه مرتبة قَاب قَوْسَيْنِ، التي توحى بالازدواجية والثنائية.

أما الإمام الخميني قدس الله نفسه الزكية، فقد فاز بمرتبة أَوَّادِي (وليست هذه مرتبة، لأنها تفتى فيها المراتب)، وقد مدّ فلسفته لتذوب في عرفان عميق، يتمحّض في التوحيد، ويغسل الروح من دنس التكثير، ونفى أن تكون أية مرتبة

^{٧٦٨} المصدر السابق — ١ / ١٨٩

من مراتب الوجود، وبالأحرى أية مرتبة من مراتب الظهور، عارية عن العلم والقدرة والحياة وسائر أوصاف الكمال، وقال: "كل مراتب الوجود مرتبة العلم والحياة والقدرة"^{٧٦٩}.

"الطبيعة" عند الإمام الخميني ليست المرتبة الأخيرة من مراتب الوجود، بل هي المرتبة الأخيرة من مراتب الظهور. ورغم ذلك فهي مليئة بالخير، ومفعمة بأوصاف الكمال. هو يستمد عرفانه هذا من إمام العارفين علي بن أبي طالب (ع) حيث يقول: "وبأسمائك التي ملأت أركان كل شيء".

إذن: الشيء، وإن كان مادياً، فهو مليء بأسماء الله التي هي العلم والجمال والكمال وغيرها^{٧٧٠}. وعندما يستقر هذا المعنى في قلب الإنسان، يتأدب بأدب الحضور.^{٧٧١}

إن ما يقع بين أركان الجسم ويملاً الفضاء: ذرات وطاقات وجزئيات وخلايا عند من ينظر بسواد العين، وهو امتداد ولون ووضع ونسب وإضافات

^{٧٦٩} الإمام الخميني — مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية — المشكاة الثانية

^{٧٧٠} كان النبي الأكرم (ص) يأسف ذلك الأسف المرير على عدم إيمان المشركين، إلى الحد الذي خاطب الله تعالى بقوله (لعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفاً) فليس هذا سوى أنه عشق جميع عباد الله، وعشق الله هو عشق لتجلياته. الإمام الخميني — وصايا عرفانية — ٢٧

^{٧٧١} فإن الفلاسفة الذين أثبتوا بالبراهين العقلية أن الله حاضر في كل مكان، دون أن يصل قلوبهم ما أثبتته عقولهم بالبرهان، ولم تؤمن به قلوبهم، فإن أدب الحضور لن يتحقق لديهم، في حين أن أولئك الذين أيقنوا بحضور الله بقلوبهم، وآمنت قلوبهم بذلك، فإنهم — رغم أن لا مرادة لهم مع الراهين — فإنهم يتحلون بلأدب الحضور، ويبتغون كل ما ينافي حضور المولى. المصدر السابق — ٣٢

عند من ينظر بنافذة العقل. لكنه علم وحياة وإرادة عند من كشف عنه غطاؤه
فبصره اليوم حديد.

هكذا نرى أن الإمام الخميني يلتقي مع ابن سينا في أصالة الوجود، ومع
السهورودي في مقولة التشكيك ونظام الرقائق والحقائق في سلسلة الأسباب
والمسببات، ومع صدر المتألهين في أن هذا النظام جارٍ في المظاهر لا في المراتب.

لكنه يتجاوز جميع من سبقه في تغطية نظام الحقائق والرقائق ونظام
التشكيك ليشمل لجميع المظاهر بما فيها ظهورات المادة والجسم. ونحن هنا أمام
صورة جميلة عن عالم الطبيعة بمشاهدها الخلابة وأسرارها الطريفة! كم يحلو أن
تندبر فيها لنراها مفعمة بأسماء الله وغنية بأوصافه! كل سكانها يتجهون نحو
هدف واحد! ينددون جميعاً الكمال المطلق، فنستأنس بهم، ونشد الحزام في
خدمتهم.

الجسم عالم قادر حي مختار /

لكي نقرب من مفهوم الإمام الخميني عن تجلي العلم والإدارة والحياة وسائر
أسماء الله في عالم الطبيعة والجسم أنطلق مما شرحت في ثنائية الله/العالم عن الفرق
بين الوحدة الإطلاقية والوحدة العددية.

ومع أن الانتباه للتمييز بين الوحدة والإطلاقية والوحدة العددية يعتبر من
أهم العناوين في منظومة الحكمة المتعالية وفي مدرسة صدر المتألهين الشيرازي.
لكن صدر المتألهين أصر على استحالة كون الجسم عالماً أو معلوماً بالذات،
وعلى رآيه بأن الجسم مركب بالذات، وحدته في التفرقة واتصاله في الانفصال،

لانتشار أجزاء كل جسم في قطعات المكان ولحظات الزمان. فأجزاء الجسم غائبة عن بعضها، ولا يمكنها التوحد، ويبقى الجسم في حالة الجهل المطلق.

وفي رأيي أن قاعدة الربط بين الوحدة الإطلاقية والعددية التي أسسها صدر المتألهين (ره)، وغفل عن بعض نتائجها، كقيلة بقراءة ثانية عن عالم الطبيعة والجسم، كمظهر من مظاهر الوجود، وإثبات تحقق العلم فيه. وإذا ثبت أن الجسم عالم، يثبت تحقق سائر أوصاف الكمال فيه أيضاً، كالقدرة والاختيار والحياة وغيرها، لأنها كلها تنزل من سماء العلم.

برهاني على كون الجسم عالماً، هو أن لأي جسم وحدة إطلاقية تشمل كل الذرات المتواجدة فيه. صحيح أن لكل ذرة وحدة عددية تتميز بموجبها عن ذرة ثانية، والوحدة العددية تفرض الغيرية والتكثر بين الذرات التي يجهل بعضها بعضاً، لكن هذه الوحدة العددية لا تنفي الوحدة الإطلاقية بين هذه الذرة والجسم المشتمل على الذرات. والغيرية والتكثر بين الذرات في المكان لا تتنافى مع أن تكون كل ذرة هي الجسم، والهوية بينهما جارية.

وحيث يقر صدر المتألهين بأن الاتحاد والهوية جوهر العلم، يجب أن يعترف بأن الجسم عالم بالذرات المنتشرة فيه، وإن كانت كل ذرة جاهلة بمثيلاتها، مع العلم بأن هذه الذرات أيضاً لا تبقى في حالة الجهل المطلق ببعضها، نظراً لعملية الأخذ والعطاء المستمرة بينها، فالمادة والطاقة وجهان لعملية واحدة، والنسبية الكوانتية قد حسمت تبادل الأشعة والطاقات بين الأجسام.

إذا قبل إن الوحدة الإطلاقية في المجردات وحدة حقيقية (كما ورد في قاعدة: بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها)، لكنها في الماديات اعتبارية، فلا حقيقة لـ "الكتاب" مثلاً ككل، إلا في صفحاته المنكثرة بالوحدة

العديدية, وإذا كانت الكثرة أصيلة والوحدة اعتبارية , فهذا يعني أن الجهل سيد الموقف, وليس العلم, أقول :

إن الوحدة هي الأصيلة إطلاقاً, والكثرة هي الاعتبارية دائماً, حتى في الجسم. لأن افتراض أصالة الانفصال في الطبيعة واعتبارية الاتصال فيها يعني أنها حصيلة تجمع أجزاء, كل جزء منها أتى من عالم مستقل عن عالم الجزء الآخر. وهذا مرفوض فلسفياً وتجريبياً وقرآنياً.

أما فلسفياً:

فلأن كل جزء في الطبيعة يساهم في خلق وتركيبه الأجزاء الأخرى, وبينها علاقات علية ومعلولية ذاتية, لدرجة يشبه هيجل الطبيعة بالـ "جيلو" الذي يهتز برمته كلما وقعت هزة في جزء من أجزائه.

وأما تجريبياً :

فلأن الفيزياء يؤكد على حدث "الانفجار العظيم" الذي انطلقت منه جسيمات الطبيعة وطاقتها. فالاتصال حقيقي, والانفصال عارضى:

"يعتقد معظم الناس بأن الفيزياء إنما تدور حول أشياء لا تتمتع بصفة الحياة, وذلك بعكس الكائنات العضوية الحية. غير أن هذا التمييز بين الحي والجامد, قد صار اليوم أكثر مرونة, خصوصاً في أعماق عالم الجسيمات, حيث تبدو هذه الجسيمات في التجارب, وكأنها تعالج المعلومات وتتصرف وفق قراراتها الخاصة, التي تستند بدورها إلى قرارات تتخذها جسيمات أخرى بعيدة عنها. وأكثر من ذلك فقد بينت بعض التجارب أن تبادل المعلومات بين الجسيمات يجري بشكل آني ودون أن يستغرق زمناً, مهما كان ضئيلاً, أي أنها تخرق المطلق الوحيد في عالم الفيزياء, الذي هو سرعة الضوء. وهذا يعني أن

الجسيمات تشكل ما يشبه العضوية الواحدة , وأن الكون برمته ليس إلا كياناً عضوياً متصلاً^{٧٧٢}.

"تطلعنا نظرية الكم (الكوانتية) على الوحدة الضمنية للكون, بإظهارها عدم إمكانية تجزئة العالم إلى مكونات متناهية في الصغر, تتمتع بوجود مستقل عن الكل. وأن هذا الكل ليس إلا نسيجاً متصلاً من العلائق التي تكونه. أما الوعي الإنساني الذي يراقب الطبيعة ويحاول فهمها بشكل تجزيئي, فليس إلا جزءاً من هذه العلائقية الشمولية , إنه النقطة التي تنتهي عندها أية حادثة , وتتخذ معناها"^{٧٧٣}.

وأما قرآنيّاً :

فلأنه يقول إن السماوات والأرض ((كانتا رتقاً ففتقناهما))^{٧٧٤} أي أن الوحدة أصيلة, والكثرة فرعية, ويقول : ((ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت, فارجع البصر هل ترى من فطور؟ ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير))^{٧٧٥}.

والوحدة تقضي بالعلم في الجسم, وكون الجسم عالماً بذاته ومصدراً لأفعاله بناء على رغباته وميوله وخواصه التي تنطلق من ذاته يقضي بالاختيار في الجسم,

والحق مع الإمام الخميني , عندما قال :

^{٧٧٢} فراس السواح — دين الإنسان — ٣٤٠

^{٧٧٣} المصدر السابق — ٣٥٣

^{٧٧٤} الأنبياء ٣٠

^{٧٧٥} الملك ٣-٤

"كل مراتب الوجود مرتبة العلم والقدرة والحياة"^{٧٧٦}. و"الكل يقولون: نحن سميعون وبصرون ومدركون إلا أننا معكم أيها الأجانب ساكتون"^{٧٧٧}.

"في قصة سليمان نبي الله عليه السلام نقرأ عندما يمر بوادي النمل: ((قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون))"^{٧٧٨}, النملة تصف سليمان النبي مع مرافقيه بعنوان ((لا يشعرون)), والهدهد يقول له: ((أحطت بما لم تحط به))"^{٧٧٩}, وعمي القلوب لا يستطيعون تحمل نطق النملة والطير، فضلاً عن نطق ذرات الوجود وما في السموات والأرض، التي يقول خالقها: ((إن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم))"^{٧٨٠}.

إن رؤية الإمام الخميني (ره) في عالمة الجسم (فضلاً عن سائر مراتب الوجود) تنسجم مع جوهر العرفان الإسلامي، التي تبلورت في عرفان الشيعة:

"الأجسام لما كانت بمنزلة ظلال للوجودات الغيبية من النفوس والعقول، ولها نحو اتصال بها لقيوميتها إياها، وتلك الموجودات عالمة بذواتها ومعلومة لها لأن وجوداتها لأنفسها، فللأجسام أيضاً" من هذه الجهة علم وشعور بقدر اتصالها بها وبحسب وجوداتها: ((إن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم))"^{٧٨١}. فتبين أن العلم والشعور إنما يكون بقدر الوجود"^{٧٨٢}.

^{٧٧٦} الإمام الخميني — مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية — المشكاة الثانية.

^{٧٧٧} الإمام الخميني — وصايا عرفانية ص ١٠٧، (ترجمة بيت شعر فارسي)

^{٧٧٨} النمل ١٨

^{٧٧٩} النمل ٢٢

^{٧٨٠} المصدر السابق

^{٧٨١} ٤٤/١٧

هذا، وإن التأكيد على تحقق العلم في الجسم لم يبق محصوراً بين العرفاء، بل مالت إليه آخر المستجدات في الفيزياء الحديثة:

يقول ووكرز: "ربما كان علينا أن نعزو وعياً من نوع خاص إلى كل عمليات الميكانيك الكوانتي... وبما أن كل ما يجري من حولنا، هو في النهاية لحادثة كوانتية أو أخرى، فإن الكون يبدو مسكوناً بعدد لا نهائي من وحدات وعي صغيرة، وغير مفكرة، مسؤولة عن السير التفصيلي لعمليات الكون.^{٧٨٣}"

٧٨٤

١٠٥ - التشبيه/التزيه

التزيه المطلق وجد في فكرة الاشتراك اللفظي للوجود في الفلسفة متراساً له، كما أن أصحابه اعتقدوا بأن هي أولياء الدين عن التفكير في ذات الله يطل أي مسانحة بين الله وما سواه نهائياً.

ومن أمثلة هذا النهي قول الإمام الصادق (ع) : "إن الله يقول ((وإن إلى ربك المنتهى))^{٧٨٥}. فإذا انتهى الكلام إلى الله فامسكوا"^{٧٨٦}.

^{٧٨٢} الملا محسن فيض الكاشاني - أصول المعارف - ٢١

^{٧٨٣} فراس السواح - دين الإنسان - ٣٤٩

^{٧٨٤} محمد خاقاني (المؤلف) - "تقوم الطبيعة في عرفان الإمام الخميني وفلسفة صدر المتألهين"

^{٧٨٥} النجم ٤٢

^{٧٨٦} الكليني - أصول الكافي - ٩٢/١

وكذلك قوله (ع) : "إياكم والكلام في الله تكلموا في عظمته ولا تتكلموا فيه فإن الكلام فيه لا يزيد إلاّ تيهاً"^{٧٨٧}.

لكن القول بالتزيه المطلق يؤدي إما إلى تعطيل العقول عن معرفة الله وإما إلى إنكار الحق تعالى^{٧٨٨}.

صحيح أن افتراض أية مسانحة وتشابه بين الله و"ما سواه" نوع من الشرك، وترفضه الآية الشريفة : ((ليس كمثله شيء))^{٧٨٩}، لكن التشبيه الذي تحدث عنه العرفاء ليس تشبيهاً لله "بما سواه"، لأنهم لا يعترفون بشيء سواه، بل أنهم يقصدون عدم خلو الذات الإلهية من أوصاف الكمال المتحققة في الموجودات، إذ إنها صرف ظهورات للحق جل وعلا، ولا تمتلك حظاً من الوجود. والنهي الوارد في لسان الأئمة الأطهار (ع)، ناظر إلى عدم اكتناه الوجود المطلق بواسطة مظهره المقيّد.

عندما نقول إن الوجود المطلق لا يمكن أن يكون هذا الوجود الجسماني الطبيعي المحسوس، ولا حتى الوجود المجرد الروحاني، لأنه فوق التجرد، فهذا "تقريه" لله — جلّ وعلا — عن القيود والسلوب. وعندما نقول إن الوجود المطلق يشمل الوجود كل الوجود، ولا يترك فراغاً في الوجود إلاّ ويعملوه، فهذا "تشبيه" لله — عزّ اسمه — بكل ما في الوجود (والعكس أحرى). ويمكننا القول بأنه لا تشبيه ولا تقريه، بل أمر بين أمرين.

^{٧٨٧} وسائل الشيعة ٤٥٦/١١

^{٧٨٨} راجع : العلامة الطباطبائي — بداية الحكمة

^{٧٨٩} الشورى ١١

طبعاً، لا يخفى أن "حفظ مقام العبودية والأدب لدى الحضرة الربوبية يقتضي أن يكون النظر إلى جهة التقديس والتزيه أكثر... والتقديس والتزيه في لسان الأولياء أكثر تداولاً، وكانوا عليهم السلام إذا وصلوا إلى ذلك المقام صرحوا بالقول تصريحاً، لا إشارة ولا تلويحاً، بخلاف مقام التشبيه والتكثير، فإنه قل في كلمات الكمل من أصحاب الوحي والتزيل التصريح به، بل كلما وصلوا إليه رمزوا بالقول رمزا ورفضوا التصريح به رفضاً"^{٧٩٠}.

فينبغي لف التشبيه بالتزيه أولاً وأخيراً، كما أن الاختيار عندنا محاط بجبر سابق وجبر لاحق. قال تعالى: ((وما رميت إذ رميت، ولكن الله رمى))^{٧٩١}. صدق الله العلي العظيم.

وهل أن التشبيه هو خلع صفات بشرية على الله من منطلق رواية عن الإمام جعفر الصادق (ع): "لعل النملة ترى أن الله زبائنين"^{٧٩٢}؟ أم العكس صحيح، والتشبيه هو ضخ الصفات الإلهية في جوهر البشر، كما تقضي به الآية الشريفة: ((فطرة الله التي فطر الناس عليها))^{٧٩٣}؟ فيه وجهان باعتبارين مختلفين.

ومما ينفرع على ثنائية التشبيه/التزيه: معادلة التشابه/الاختلاف التي تطرح على مستويين:

١ — على المستوى الفلسفي،

أي علاقة الموجودات بعضها ببعض الآخر، وقد أكد بعض العلماء على أسبقية التشابه، وتقدمه على الاختلاف:

^{٧٩٠} الإمام الخميني — مصباح الهداية — المشكاة الثانية — ٩٠

^{٧٩١} الأنفال ١٧

^{٧٩٢} راجع: مصباح الهداية — المشكاة الثانية

^{٧٩٣} الروم ٣٠

قال أبو حيان التوحيدي: "اعرف حقائق الأمور بالتشابه, فإن الحق واحد, ولا تستفرنك الأسماء وإن اختلفت"^{٧٩٤}.

وعن غريغوري باتسون:

"التشابه يسبق الاختلاف".

و"التشابه أقدم من الاختلاف"^{٧٩٥}.

وفيه نظر, لأن اجتماع المثلين محال فكل تشابه بين أمرين يتطلب اختلافًا.

٢ — على المستوى الثقافي

أي علاقة الأفكار البشرية بعضها ببعض الآخر, وسنتعرض له في ثنائية :
الاشتراك/الاختلاف إن شاء الله.

١٠٦ — القرب/البعد

النمط الفلسفي حول علاقة المخلوق بالخالق والعبد بالرب يجعل البعد واليون شاسعاً بين العبد الفقير الذليل الخاضع المسكين وبين الرب ذي العزة والعظمة والكبرياء, وإين التراب ورب الأرباب؟" والنزعة العرفانية تصر على

^{٧٩٤} أبو حيان التوحيدي — المقابسات — المقابلة ٢٦

^{٧٩٥} في كتاب (الطبيعة والفكر) — نقلاً عن د. محمد مفتاح — التشابه والاختلاف — المركز الثقافي العربي —

قرب العبد بربه لا، بل رؤية الرب في الذات وفي صميم كل شيء، إذ لا شيءية
لشيء غيره.

ومنطق أمر بين أمرين" يرى الرب قريباً أقرب إلى الإنسان من جبل
الوريد، وبعيداً أبعد من أن يقدر العبد على تصور ربه : ((سبحان الله عما
يصفون))^{٧٩٦} ، والله أكبر من أن يوصف.

والرسم الدقيق لطبي هذه المعادلة ورد في كلام مولانا الإمام علي بن أبي
طالب (ع) :

"الذي بُعد فلا يرى وقرب فشهد النجوى"،

كما ورد في الدعاء : "إني هارب منك إليك".

لكن انطواء هذه الثنائية لا يخص علاقة العبد بالرب، بل يشمل كل
العلاقات، حيث يمكن القول بأن كل شيء يقترب من شيء آخر، يتعد عنه في
نفس الوقت، لأن نهاية الاقتراب هو التوحد أو الاتحاد، وغاية الاتحاد هي
الوحدة، وبالوحدة يستهلك الشيء في ما اقترب منه ويذوب فيه، ولا يبقى له
كيان حتى يتصور معنى القرب، كقطرة ماء تقترب من البحر وتفنى فيه، وعندما
تصبح هي بحراً لا يصح معنى للقرب. هذه المقولة تشمل علاقة الإنسان بأفكاره
الذهنية أيضاً:

"إن الرؤية والمفهوم والماهية كل ذلك لا يتم ولا يتبنى ولا يتحقق إلا باستبعاد
الشيء استبعاداً ما، انه نسيان للوجود في مورد العلم به حسب مقولة هيدغر
الشهيرة ولعل هذه حقيقة من حقائق الوجود: فنحن نضعه بين قوسين فيما

^{٧٩٦} الصافات ١٥٩

نقوم بتصوره ونسأه فيما نحاول استحضاره. من هنا احتيج أبداً إلى تذكر الوجود واستعادته إلى معاودة تأمله والتفكير فيه".^{٧٩٧}

ملاحظات :

تدرج في ثنائية القرب/البعد :

ثنائية العلم/الدور، ومنها ثنائية : السماء/الأرض. ومما يؤيد طبي هذه المعادلة : أن السماء تعلو على الأرض وتحيط بها في ترتيب دائري (لا خطّي) من فوقها ومن تحتها، فالجو المحيط بالأرض وقع فوقها وتحتها في نفس الوقت. وكذلك النسبية فيهما، لأن كل سماء سماء بالنسبة لما دونها، وهي أرض بالنسبة لما فوقها، إلى أن نصل في المراتب السافلة إلى أرض لا أرض دونها، وفي المراتب العالية إلى سماء لا سماء فوقها. وربما يكمن في هذا الأمر سرّ كون السماوات سبعاً والأرضين سبعاً ((ومن الأرض مثلهن))^{٧٩٨}، ودرجات الجنة ثماني بدل السبع، إذ إن اعتبار سماء لا سماء فوقها وأرض لا أرض دونها بالإضافة إلى السماوات والأرضين المتوسطة يؤدي إلى ثماني درجات. والله أعلم.

ومنها معادلة : المحيطية/المحاطية التي منها الاستكبار/الاستضعاف.

ومنها ثنائية : الصعود/الزول التي تنطوي في طرفيها، لأنه بمقدار ما يصعد السالك ويرتقي إلى ربه يتزل منه أنوار العلم والخير والبركة إلى الخلائق، كصاروخ لا يصعد من منصته إلى السماء إلى بتزيل لهيب الطاقة إلى الأرض لينطلق إلى السماء.

^{٧٩٧} علي حرب — نقد الحقيقة — ٩

^{٧٩٨} الطلاق ١٢

الحرية "قيمة ذاتية" لا شك فيها، وهي مجبولة في ضمير الإنسان. قال تعالى: ((بل يريد الإنسان ليفجر أمامه))^{٧٩٩}.

وإذا كان بالإمكان تقيّد "القيم التبعية والثانوية" بشروط تملّيها القيم والمصالح الكبرى، كالضرورات التي تبيح المحذورات، لكن "القيم الذاتية" لا تتقيد بأي قيد أو شرط، لأن ذلك يتنافى وذاتيتها.

لكننا كثيراً ما نسمع أن "حريتنا تنطلق إلى الحدّ الذي لا يحلّ بمباني الإسلام ولا يعارض الحقوق العامة"، وأن "الحرية غير التحلل الخلقي والمعنوي. اننا ننظر إلى الحرية من زاوية مراعاة الموازين الأخلاقية والمعنوية".^{٨٠٠}

فهل الحرية تتقيد بقيود الشرع؟ أم يجب إبقاؤها حرة طليقة حتى يكون الاسم طبقاً لمسماه؟

بالفعل هناك قراءات قشرية عن الدين أو الشريعة السماوية — أيا كانت — تكبل كثيراً من الحريات المشروعة بذرائع فقهية ومذهبية، ولسنا معها.

وإذا كان الإسلام يدعو الإنسان إلى السجود لربه، والسجود "يشكل الرمز الخارجي والتعبير الجسدي عن العلاقة الحقيقية القائمة بين المخلوق والخالق في الإسلام إنه إشارة إلى أن العبد قد سلم أمره تسليمًا كلياً ومطلقاً إلى ربه

^{٧٩٩} القيامة ٥

^{٨٠٠} السيد محمد خاتمي — في الذكرى السنوية الأولى لانتخابه رئيساً للجمهورية الإسلامي الإيرانية — كيهان

العربي — ٩٨/٥/٢٦

وخضع خضوعاً تاماً بمشيئته"^{٨٠١}، فكيف يمكن الحديث عن حرية الإنسان؟ وكيف يمكن قراءة التكليف الشرعية التي تضع حدوداً لخيارات الإنسان؟ وبعبارة أخرى كيف يمكن تقييد نزوع الإنسان نحو الإطلاق؟ والمطالبة بتسليم أمره إلى الله، ومجانبة ما يتمناه هوائياً؟

منهجية "أمريين" ترى أن هذا التقييد هو تقييد بقيد الإطلاق، وأن التكليف الشرعية في الشرائع السماوية وعلى رأسها الشريعة المحمدية (ص) لم توضع لتكبل الإنسان، بل وضعت لتكبل الأغلال التي تحول دون كمال الإنسان : ((ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم))^{٨٠٢}. إن طريق الأنبياء تدعو إلى عبادات وطقوس وتطبيق مناهج وبرامج تقوي الفرد والمجتمع لنسف الميول التي تشد الإنسان إلى الأرض وتمنعه من التعالي والطيوان.

حتى أن هذا التقييد بقيد الإطلاق هو تقييد اختياري ينتخبه الإنسان بملاء إرادته بحكم : ((لا إكراه في الدين))^{٨٠٣}، ((إنما أنت مذكر، لست عليهم بمسيطر))^{٨٠٤}. والفرد هو الذي يختار إما الإطلاق والتقييد بآداب الإطلاق، أو التقييد بخيارات الانغلاق في الوسوس والشهوات.

وليس كل ما يتوهم الشخص حرية هي حرية واختيار حقيقي، بل قد يكون عبودية مقنعة بقناع التحرر :

"في الواقع فإن الغالبية من باتت تحت وطأة (عبودية) التكنولوجيا التي كنا أساساً نريدها أن (تحررنا) من العمل الشاق، وباتت رسائل (البريد الإلكتروني)

^{٨٠١} صادق جلال العظم — نقد الفكر الديني — ٩٠

^{٨٠٢} الأعراف ١٥٧

^{٨٠٣} البقرة ٢٥٦

^{٨٠٤} الغاشية ٢١-٢٢

وصفحات الأنترنت والهواتف الخليوية تأسر اهتماماتنا وتتطلب رعايتنا الدائمة"^{٨٠٥}.

ومن أروع ما قيل في طي ثنائية الحرية/العبودية : الحديث الشريف : "العبودية جوهره كنهها الربوبية". العبودية لله هي التعلق بالرب الذي يملك نظام الوجود، ويتصرف فيه كما يشاء، وكيف يشاء. من شأن هذا التعلق أن يوصل الإنسان إلى أعلى مراتب القدرة والاختيار. والذي يسجد لله وحده، يسجد له الملائكة أجمعون، وتضع ((فالمديرات أمراً))^{٨٠٦} كل قواها تحت تصرفه.

ملاحظات :

تندرج في معادلة الحرية/العبودية :

١ — ثنائية : العزة/الذلة.

والآية القرآنية صريحة في طيها وتداخلها : ((فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعز على الكافرين))^{٨٠٧}.

وكذلك قول الإمام السجاد(ع) : "اللهم لاتحدث لي عزراً ظاهراً إلا أحدثت لي ذلة باطنة عند نفسي بقدرها".

٢ — ثنائية الإصلاح/الخيبة.

٣ — معادلة التركية/التدسية : ((قد أفلح من زكاها وقد خاب من دسيها))^{٨٠٨}.

^{٨٠٥} عالم النفس لاري روسين في كتابه : تكنولوجيا التوتر : السفر — ٩٨/٢/٩

^{٨٠٦} النازعات ٥

^{٨٠٧} المائدة — ٥٤

٤ — ثنائية السعادة/الشقاوة.

٥ — الربح/الخسارة.

١٠٨ — الطلب/الإرادة

"أشكل الأشاعرة على اتحاد الطلب والإرادة في مورد الله وفي مورد الإنسان. ومما استدلوا عليه "أنا إذا فحصنا أمر الأوامر الصادرة عنه، نجد أن منها ما لا تصلح الإرادة أن تكون مبدأ لها من قبيل الأوامر الامتحانية. فلو أمر المولى عبده بإتيان شيء من الأشياء له لاختبار طاعته، لكان المراد غير الذي أمر به. فالأمر لم يكن قد صدر عن إرادة له، فلا بد أن يكون قد صدر عن غيرها، ولا يصلح غير "الطلب" مبدأ لها، وهو المطلوب..."

والجواب أنه لما كانت الأوامر كلها تصدر من الإنسان باختياره، وهي من أفعاله الاختيارية فلا يمكن اختلاف مبدأ نشوءه، سواء أ كان أمراً امتحانياً أو اعتذارياً أو غيرهما. ذلك لأن ما يراد من الأمر لا بد أن يكون اختيارياً، وإلا ما كان من المراد في شيء، وبطل أن يكون إرادة"^{٨٠٩}.

إن فكرة التفريق بين الأمر والإرادة تؤدي إلى تبعات فكرية وعقائدية جسيمة وخطيرة. نشير هنا إلى أن بعض القائلين بالغيرية، صوروا قصة إبليس وتمرده على أمر الله، على ضوء مذهبهم، وادعوا إيمان إبليس صفيّاً ونقيّاً،

^{٨٠٨} الشمس ٩-١٠

^{٨٠٩} تعليقات محمد رضا محمد على رسالة الطلب والإرادة للإمام الخميني

وتوحيده الخالص، ووقوعه ضحية لهذه المغايرة ! واستخلصوا أن قصة إبليس... ليست قصة الصراع بين الخير والشر، والحق والباطل! بل إنه بين شقي الرفض : رفض المشيئة من ناحية، ورفض الأمر من ناحية أخرى. فكان عليه أن يختار اختياراً مصيرياً بين واجبه المطلق في تقديس الله وتوحيده تسبيحه، وبين واجبات الطاعة الجزئية التي أمر بها الله، كوجوب السجدة لآدم :

"حدّد الإمام المقدسي طبيعة التناقض بين الأمر والإرادة الإلهية"^{٨١٠} بالكلمات التالية : (فإنني نظرت بعين اليقين دائرة الشقاوة والسعادة : تدور على خط الأمر ومراكز الإرادة...فما وهبه الأمر لهبته الإرادة. الأمر يقول : افعل، والإرادة تقول : لا تفعل)"^{٨١١}.

١٠٩ — الجبر/التفويض

نعالج انطواء ثنائية الجبر/الاختيار على الصعيدين : الأنفسي (في الإنسان)، والآفاقي (في نظام الوجود) :

١ — على صعيد الإنسان (العالم الصغير) :

قالت الأشاعرة بالتوحيد الأفعالي، ورأوا فيه رفضاً لاستقلالية الإنسان واختياره في اتخاذ قراراته. ونسوا أن الذي يرفض انتساب الإحراق إلى النار بحجة معارضته مع التوحيد الأفعالي وتساقوه للشرك يقع هو نفسه في فخ

^{٨١٠} (في كتاب الطواوين — المقدمة ص ١١)

^{٨١١} صادق حلال العظم — نقد الفكر الديني — ٦٠

الشرك من حيث لا يحتسب. لأنه هكذا يقول بخلوّ جوهر النار من الله، وهو نوع آخر من الشرك. الحقيقة أن انتساب الفعل إلى فاعله المباشر وانتساب فاعله إلى الله بتمام ذاته هو كمال التوحيد الذي يجمع بين التوحيد الأنفعالي والصفاتي والذاتي.

والأشاعرة قالوا إن العبد لا يفعل الفعل، بل يكسبه. والذي يفعل والفعل يحققه هو الله دون العبد.

لكن **"النظرية الكسب"** ليست إلا محاولة لتزييف التضارب القائم بين هاتين النظريتين (التسيير والتخيير)... والقائلون بالكسب يزينون هذه الحقيقة... ويقولون بأن الله هو خالق أفعال العباد ولكن... يظل العباد مخيرين ومسؤولين وخاضعين للعقاب والثواب^{٨١٢}.

واتفق رأيهم مع ما ذهب إليه الرسول بولس إذ يقول في **"الكتاب المقدس"**:
"لا أفهم ما أعمل لأن ما أريده لا أعمله، وما أكرهه أعمله"^{٨١٣}. ويقول: "فالذين سبق فاخترهم، سبق فعينهم ليكونوا على مثال صورة ابنه حتى يكون الابن بكرًا لإخوة كثيرين. وهؤلاء سبق فعينهم، ودعاهم أيضاً، والذين دعاهم برهم أيضاً، والذين برهم مجدهم أيضاً"^{٨١٤}.

والجبر مذهب باطل، لأنه "يستلزم سلب التأثير عن الموجودات، ومزاولة الله تعالى الأفعال والآثار مباشرة وبلا وسيط... وصدور الكثير بلا وسط من الواحد البسيط من جميع الجهات مستلزم للتركب والتكثر فيه، وهو خلف"^{٨١٥}.

^{٨١٢} المصدر السابق — ٩٤

^{٨١٣} (رو ٧ : ١٥)

^{٨١٤} (رو ٨ : ٢٩ - ٣٠)

^{٨١٥} الإمام الخميني — رسالة الطلب والإرادة — ٦٨-٧٢

وذهبت *المعتزلة* إلى مبدأ التفويض، ورأوا فيه عدم مدخلية الإرادة الإلهية في شؤون الإنسان بقرار من الله، وبناءً على عدالته القاضية بضرورة مواكبة المسؤولية مع الاختيار.

ولم يتنبهوا إلى أن: "المعلول بالذات هو وجود الممكن، الذي هو أثر جعل الجاعل. وإلا فالماهيات ليست مجعولة ولا موجودة إلا بالعرض، لكونها اعتبارات وانتزاعات من حدود الوجود، والوجود المعلول ذاته الافتقار والتعلق. ولو استغنى في حيثية من الحيثيات ينقلب من الإمكان والافتقار الذاتي إلى الوجوب والاستغناء، وهو مستحيل بالضرورة. فالتفويض بمعنى جعل الممكن مستقلاً في الفاعلية مستحيل، ومستلزم للانقلاب المستحيل، سواء في ذلك المجرد أو المادي والفاعل المختار وغيره، فلا يعقل تفويض الإيجاد والفعل والأثر والخواص إلى موجود: ((إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له، وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه. ضعف الطالب والمطلوب، وما قدروا الله حق قدره، إن الله لقوي عزيز))^{٨١٦}، ^{٨١٧}.

وآمنت *الشيعة* بمبدأ *"أمر بين أمرين"*، لا بمعنى انقسام القرار بين الله وبين الإنسان بالمنصفة، فهذا شرك عظيم بل بمعنى للفرد أن "يفوض" أمره إلى الله بملء إرادته، "فيختار" أن لا يكون له "خيرة" و"اختيار" مقابل حكم الشرع: ((وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً))^{٨١٨}.

^{٨١٦} الحج ٧٣-٧٤

^{٨١٧} المصدر السابق - ٦٦

^{٨١٨} الأحزاب ٣٦

نلاحظ أن الآية الشريفة في الوقت الذي يسلب من المؤمن "الخيرة" في أمر فيه قضاء من الله ورسوله، يسجل له اختيار العصيان من أمر الله ورسوله.

ومن هذا القبيل قوله تعالى : ((وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى))^{٨١٩}، "حيث أثبت الرمي من حيث نفاه، فإن الرمي كونه منه لم يكن بقوته واستقلاله، بل بقوة الله وحوله. وقوله : ((وما تشاؤون إى أن يشاء الله))^{٨٢٠}. فأثبت المشية لله من حيث كونها لهم، لا بأن يكون المؤثر شيئين أو فعلين بالاشتراك، بل بما أن المشية الممكن ظهور مشيته تعالى وعين الربط والتعلق بها"^{٨٢١}.

وآية الرمي أيدت الاختيار وصدور الفعل من الرامي، لكنها طوقتها بحجر سابق ((ما رميت)) وجبر لاحق ((ولكن الله رمى)) على ما فسره إمامنا الحميني(ره)، مما يفيد أن اختيار الإنسان حلقة من حلقات الحتمية الصادرة عن الإرادة الإلهية.

هذا، وقد بات من الصعب فهم انطواء معادلة الجبر/التفويض لمن لم يهتدي بهدى الله ولم يستضيء بنور العلم، حيث توقف عند الآية الشريفة : ((إن تسمع إلا من يؤمن بآياتنا))^{٨٢٢}، والآية : ((إن الذين لا يؤمنون بآيات لا يهديهم الله))^{٨٢٣} وآيات أخرى، وتوهم أنها تصب في خانة القدرية، وعبر عنها :

^{٨١٩} الأنفال ١٧

^{٨٢٠} الإنسان ٣٠

^{٨٢١} الإمام الحميني — رسالة الطلب والإرادة — ٧٣

^{٨٢٢} النحل ٨١

^{٨٢٣} النحل ١٠٤

"بدوائر دلالية تعيد آخر المقطع إلى بدايته ، على قاعدة : "رد العجز على الصدر".

وحبذا لو كان يعرف أن هذه الدوائر التي اكتشفها هي دوائر فلسفية تعبّر عن نظام الكون الذي يفيض من الوجود المطلق، ليصل إليه ويستقر عنده مرة ثانية ((إنا لله وانا إليه راجعون))^{٨٢٤}. لكنه لم يميز بين : "الدوائر الوجودية الفلسفية" ، وبين ما يسميه : "بالدوائر الدلالية" المنطقية ، المستحيلة عندنا منطقيًا.

أما استناد إيمان الإنسان إلى هداية الله ، فلا يتعارض عندنا مع مبادئ حرية الإنسان في ارتسام كيانه وأفعاله على قاعدة : لا جبر ولا تفويض ، وإن شاء فليسميها بقدرية هي عين الاختيار .

ملاحظات :

تدرج في هذا الإطار ثنائية : الإبداع/التقليد :

فالجبر قاض بتقليد الإنسان من البيئة ، والاختيار يتبلور في إبداع الإنسان وفاعليته في تغيير البيئة.

ثنائية التقليد/الإبداع تعكس جانباً من ثنائية الجبر/الاختيار ، لأن معرفة العالم عن طريق العلم الحصولي و "صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم المعيني" تصب في خانة التقليد. لكن الإبداع ينطلق من العلم الحضوري لأنه إصدار وليس اكتساباً. كما أن علم الله تعالى بالعالم هو أساس خلق العالم وإبداعه وليس فهمه الاكتسابي.

^{٨٢٤} البقرة ١٥٦

إذن الإبداع أقرب إلى تحقيق الخلافة الإلهية من التعقل والفهم الحسولي،
والموقف التالي له وجه ما :

"الحقيقة ليست شيئاً دائماً في ذاته نبحت عنه لكي نقبض عليه. بل هي
شيء نمارسه ونصنعه أو نتنتجه. انما ما يخلقه النص أو الفكر ولاوجود لها يسبق
الممارسات الفكرية والخطابية"^{٨٢٥}.

٢ - علي صعيد العالم (الإنسان الكبير) :

ويندرج في هذا الإطار ثنائية : الطوع/الكره :

في الوقت الذي يتفق الفلاسفة على تسيير كل الحركات الطبيعية وحتمية
تطوراتها، يصف القرآن كل الأجسام بالطواعية والاختيار : ((ثم استوى إلى
السماء وهي دخان. فقال لها وللأرض أتينَا طوعاً أو كرهاً. قالتا أتينَا
طائعين))^{٨٢٦}.

هذه فكرة تتبناها مدرسة الحكمة المتعالية. يقول صدر المتألهين :

"الحركات الطبيعية كالحركات الاختيارية الحيوانية في أن لها مباد مترتبة،
بعضها من عالم العقل وبعضها من عالم النفس والتدبير، وأدناها من عالم الطبيعة
والتسخير، والكل بقضاء الله والتقدير"^{٨٢٧}.

أورد هنا قسماً من كتابي : "بينات" عالجت فيه إثبات الإرادة والاختيار
للأجسام المادية:

^{٨٢٥} علي حرب - نقد الحقيقة - ١٤١

^{٨٢٦} فصلت ١١

^{٨٢٧} صدر المتألهين - الشواهد الربوبية - ١ / ١٨٩

الجسم حرّ مختار^{٨٢٨} :

أ - الاختيار هو كون الفاعل عارفاً بفعله أولاً، وبأن يكون فعله مستنداً إلى ذاته دون غيره ثانياً .

ب - الجسم عارف بنفسه^{٨٢٩}، ولا شك أن أفعاله مستندة إلى ذاته، فهي تصدر عن ذاته. وإذا كان للغير تأثير عليه، فالغير يؤثر على ذاته أولاً، لأن فعله لا يصدر عن الغير، بل عن ذاته. وإذا كان تأثير الغير على ذات الفاعل مناقضاً

^{٨٢٨} لقد حصر بعض الفلاسفة العلاقة الغنية التي تقوم بين الإنسان والوجود في علاقة فقيرة محدودة تقوم بين الذات والموضوع. فعلاقة الإنسان بالوجود ليست محصورة فقط — كما ظن هؤلاء — في الرابطة العقلية التي تصل الذات بالموضوع، أو عن طريق فعل الإسناد، أي الرابطة، لأن العلاقة بين الموضوع والمحمول علاقة ذاتية محضة تبدأ أو تنتهي في نطاق الذات، من حيث أن الذات هي التي تضع الصفة أو المحمول. كما أن الموضوع الذي تصفه ليس هو الموضوع الواقعي؛ وإنما هو ذاتي محض تصفه الذات من زاويتها الخاصة. وعليه، فقد ذهب الفلاسفة الواقعيون إلى أن الموضوعات الواقعية تتعدى كل الوسائل التي تضعها الذات العارفة لتسيطر عليها. ومن النقص بحق هذه الموضوعات أن تقتصر نظراتنا إليها من خلال الذات العارفة فقط؛

كذلك زعم الفلاسفة المثاليون أن وجود الأشياء والأشخاص مرهون بوضعها داخل الصيغ والقوالب والإطارات العامة المطلقة التي تنشرها ملكة العقل على الأشياء والأشخاص. إلا أن الفلاسفة الواقعيين يردون على ذلك بأن الأشياء في الطبيعة قادرة، من تلقاء نفسها — عن طريق علاقاتها بعضها ببعض — على أحداث تجمعات وتشكيلات واقعية يجدها العقل جاهزة أمامه. ذلك أن قدرة الطبيعة لا تقف عند حد. ومن الصعب أن نبخسها حقها وقدرتها، ونلحق كل شيء بالعقل. فالواقعية الفلسفية تعطي للأشياء حق الكلام، وتستمتع إلى صحتها، بعد أن ظلت الإنسانية تستمع إلى صوت الذات فترة طويلة.

ومن يدري؟ لعل الأشياء من غير معونة من الذات قادرة على القيام بتشكيلات متقنة يجدها الذات أمامها عندما نتجه لمعرفة الطبيعة. وما من شك في أن التشكيلات هذه تمثل فاعلية الطبيعة أو قدرتها الذاتية على الوقوف وحدها دون الاستعانة بالذات (تعليقات د. هادي فضل الله على بيانات للمؤلف).

^{٨٢٩} راجع : ثنائية العلم/الجهل

لاختياره، لانتمى الاختيار عن الإنسان أيضاً. ولكننا نعتبره مختاراً في تناوله الطعام، نظراً لصدور هذا الفعل عن نفسه، وإن كان للغير تأثير عليه (رغبته إلى الطعام انفعال من أمر خارج).

ولا أتصور أن جوهر الاختيار هو التروى بين الفعل والترك وتقييمهما، ثم انتخاب الأفضل من بينهما - ولا نرى هذا في سقوط المطر -،

لأن هذا التعريف للاختيار، لا ينطبق على الله تعالى. فمن المستحيل أن يتروى أو يفكر (لأن الفكر محاولة لكشف المجهول)، ومع ذلك فهو مختار مطلق^{٨٣٠}.

ولا أقبل أن الاختيار يستلزم التمرد والعصيان - ولا نرى تمرداً للمادة في أفعالها -،

لأن هذا التعريف غير منطبق على المختار المطلق، الذي لا معنى لتمرده، ولا على الإنسان الذي يعتبر حراً مختاراً في انتحاره، حتى إذا لم يتحر طوال عمره .
ج - فالجسم مختار، وإن لم يكن اختياره مثل الإنسان في جميع مستلزماته .

١١٠ - الفرد/المجتمع

في الثقافة الغربية، لم تعترف الشيوعية بأي حق للفرد أمام الجمع بناء على الاشتراكية (Socialism)، والرأسمالية التي انطلقت من الفردية

^{٨٣٠} العلامة الطباطبائي - نهاية الحكمة - ١٦٤ أيضاً : رسالة في قواعد العقائد - ٤١

(Individualism) أعطت الحرية المطلقة للفرد، خصوصاً في الشؤون الاقتصادية ومسائل الحياة الخاصة.

أما الثقافة الإسلامية، فيبدو من المعالم الظاهرة أنها تعطي قيمة أكثر لأصالة الجمع، وتمنحها قدسية كدين سماوي، فهناك أحاديث تحذر الأمة الإسلامية من الرهبانية والانعزال، وأدى توجه إلى طائفة واسعة من قضايا الفقه والحقوق والأخلاق الإسلامية يكفيننا لبرينا مدى اهتمام الإسلام بالنشاطات الاجتماعية...

ولكن، لا يعني ذلك أبداً أن الإسلام يسمح بذوبان الإرادة الفردية في التيار الاجتماعي... إن أسلوب الحياة الأخروية لا يتمحور على التعامل والتفاعل الاجتماعي، وليس هذا فحسب، بل أن الآخرة ساحة لقطع الأسباب : ((يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته وبنيه، لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه))^{٨٣١، ٨٣٢}.

الأصالة للفرد، ولا يمكن انتسابها إلى الجمع والتجمع، لأن كل أصالة ترجع إلى صفات الوجود الذاتية والحقيقية، وهي ما تسمى بأسماء الله في العرفان الإسلامي. والله لا يتصف بالكثرة والجماعة. ولأن التجمع نابع من نقص أفراد الجماعة واستكمال بعضها بالبعض الآخر فليس أصيلاً.

رغم ذلك، يمكن من منطلق "أمريين/أمريين" أن يكون الجمع أصيلاً، والهوية الجمعية تصبح أصيلة، أو تبدو هكذا. ولكن حينئذ لا يمكن اعتبار الجمع أو المجتمع مجموعة من آحاد، بل يجب اعتباره فرداً يمتاز (في عين احتوائه

^{٨٣١} عبس ٣٤-٣٧

^{٨٣٢} محمد خاقاني — الفرد أم المجتمع — مجلة البلاد — ٤٦

للأفراد) هوية فردية. وهذه الهوية الفردية للمجتمع، تتولد وتنمو وتتكامل وتشيب وتموت مثل كل فرد من الأفراد. حتى الشخص الواحد الذي نسميه فرداً، هو أيضاً مجموعة خلايا وأعضاء وجوارح، ولكن نعتبره فرداً، لأنه ليس فقط مجموعة أعضاء وجوارح، وإنما لاكتسابه شخصية فردية، نسميها "أنا".

وقد طرح "إميل دوركايم" في كتاباته "فكرة أن الوظيفة التي تطبق على المجتمعات الإنسانية، تقوم على المماثلة بين الحياة الاجتماعية والحياة العضوية"^{٨٣٣}. وانطلاقاً من هذا المفهوم، تصور رادكليف براون أنه كما أن للجسم الإنساني بناءً أو تركيباً متكاملاً، فإن المجتمع أيضاً له تركيب أو بناء اجتماعي يتكون من "الأفراد الذين يرتبطون بعضهم ببعض، وكل واحد منهم متماسك مع الآخر عن طريق علاقات اجتماعية مقررّة"^{٨٣٤}.

ومما يدخل في معادلة الفرد/المجتمع جدلية "الهوية" عند خبراء علم النفس وعلم الاجتماع:

"هناك بعض علماء النفس يستخدمون مصطلح "الهوية" من خلال إعطائه معنى واسعاً بعض الشيء دون تحديده تحديداً دقيقاً. بينما نجد أن دانيال كيلر وإريك إريكسون يتناولان "الهوية" بشكل أكثر تحديداً. إن ميللر يتناول الهوية باعتبارها "أنماط السمات التي يمكن ملاحظتها أو استنتاجها"، والتي تتميز شخصاً في نظر نفسه وفي نظر الآخرين". أما إريكسون، الذي يعترف بصعوبة تعريف الهوية، بالرغم من أبحاثه العميقة فيها، فإنه يحدد في كتابه "الطفولة والمجتمع"، أن هوية الأنا تتطور من الامتزاج التدريجي لكل الهويات"^{٨٣٥}.

^{٨٣٣} على غرار ما يراه العرفان الإسلامي من أن الإنسان عالم صغير، والعالم إنسان كبير.

^{٨٣٤} حسين فهمي — قصة الأنتروبولوجيا — ١٦٧

^{٨٣٥} رشاد عبد الله الشامي — اشكالية الهوية في فلسطين — ٨

وكما أن المجتمع يمكن أن يعتبر فرداً ويتمتع بأصالة ما بهذا الاعتبار، كذلك يمكن للفرد الواحد أن يعتبر أمة بكاملها: ((إن إبراهيم كان أمة قانتا لله))^{٨٣٦}، أي أن قيمته تساوي مجتمعا بكامله. ومتى يصبح جماعة؟ عندما يخرج من أنانيته وفردانيته.

١١١ — الهداية/الضلالة

الله جل جلاله خلق الجن والإنس ليعبدوه : ((وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون))^{٨٣٧}. وشملتهم الهداية الإلهية العامة التي تشمل كل ما خلقه الله: ((الذي خلق فسوّى، والذي قدّر فهدى))^{٨٣٨}. وفعلت هذه الهداية فعلها على مستوى جميع الخلائق: ((إن كل من في الأرض إلا آتى الرحمن عبداً))^{٨٣٩}.

لكن الهداية الإلهية التي تحققت في الأشياء في قالب **التكوين**، أخذت عند الإنسان والجن بعداً آخر، هو **التشريع**.

وحيث أن الهداية التشريعية لا تتحقق إلا بالتمكين من التمرد وإمكانية العصيان، وجب أن تكون الهداية الإلهية في عالم الثقلين (الجن والإنس)

^{٨٣٦} النحل ١٢٠

^{٨٣٧} الذاريات ٥٦

^{٨٣٨} الأعلى ٢-٣

^{٨٣٩} مريم ٩٣

مصحوبة بالضلالة، ليتسنى للإنسان أن يتخذ قراره في مفترق الطريقين : الهداية والضلالة : ((وهديناه النجدين))^{٨٤٠}. فيجب اعتبار الضلالة حلقة من حلقات الهداية، وبه تنطوي ثنائية الهداية/الضلالة.

واللافت للنظر أن الآية القرآنية ((ومنهم من حقت عليهم الضلالة))^{٨٤١} تصبغ الضلالة بلون الحق.

و"الحق" ملازم للهداية في الآية المباركة : ((أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أم من لا يهدي إلا أن يهدى))، وملازم للضلالة في الآية الشريفة : ((حققت عليهم الضلالة)).

وإبليس مظهر لإسم من الأسماء الإلهية الذي هو الإسم (المضل)، وهو تحت سلطنة الاسم (الهادي) الذي يتمظهر في الأنبياء (ع). قال تعالى : ((إن عبادي ليس لك عليهم سلطان))^{٨٤٢}، وقال الرسول (ص) : "إن شيطاني أسلم بيدي".

١١٢ - الإيمان/الكفر

تصرف فئة من المثقفين على أن الإيمان ليس حكراً على طائفة معينة، لأن "العقل برهان لا يقطع في مجال الغيب أن نفيّاً أو إثباتاً. ولذلك ليس ثمة مؤمن مطلقاً أو كافر مطلقاً. فالإنسان يتردد بين الشك واليقين والكفر والجحود.

^{٨٤٠} البلد ١٠

^{٨٤١} النحل ٣٦

^{٨٤٢} الإسراء ٦٥

يقول السيد محمد حسين فضل الله في مقابلة أجريت معه^{٨٤٣}: "ليس هناك في العالم حالة كفر ينطلق من دليل الكفر. بل هناك حالة شك ينطلق من عدم الاقتناع بمصادرات الإيمان"^{٨٤٤}.

وقد أخطأ الناقد في فهمه، لأن المحاور أنكر في حوارهِ حالة كفر ينطلق من دليل الكفر، بمعنى أنه ليس هناك كفر مبرهن قائم على البرهان : ((وإن هم ألا يظنون))^{٨٤٥}، وليس معنى هذا أنه لا يوجد أيضاً إيمان عيني قائم على البرهان. فالله يطلب إقامة البرهان : ((قل هاتوا برهانكم))^{٨٤٦}، بمعنى أن الطريق الذي يختاره الإنسان ويقضي فيه عمره، لا بد أن يكون مدعوماً بالبرهان.

لكنه أصاب في أن "الإيمان" أمر مقول بالتشكيك، له درجات كثيرة في الشدة والضعف. وقد صنفها ابن عربي في أربع مراحل: الأصغر والصغير والكبير والأكبر، وجعل إلى جانبه "الإسلام"، وقسمه أيضاً إلى هذه الدرجات. فالكفر الذي يناقض الإيمان هو أيضاً يتخذ منحى تشكيكياً، يمكن الحديث عنه بالكفر الجلي والكفر الخفي.

حقاً لا يمكن الحديث عن حالة "كفر مطلق"، لأن محاولة الكفار في إطفاء نار الإيمان الملتهب في صميم الفطرة الإلهية الإنسانية لا تجدي خيراً : ((يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم، والله متم نوره ولو كره الكافرون))^{٨٤٧}. والكفر ليس خلواً عن الإيمان، بل محاولة "لستره" وتطويقه : ((وجحدوا بها واستيقنتها

^{٨٤٣} مجلة المنابر — أيار ١٩٨٦ ص ١٧

^{٨٤٤} علي حرب — نقد الحقيقة — ٤٦

^{٨٤٥} البقرة ٧٨

^{٨٤٦} البقرة ١١١

^{٨٤٧} الصف ٨

أنفسهم))^{٨٤٨}. والكافر يطوي إيمانه في ستار من الكفر، وهنا يكمن أمر بين أمرين.

ولكن لا يستحيل حالة "إيمان مطلق" عند الوصول إلى الله والتعلق بذاته، والفناء في كبريائه: قال علي (ع) : "لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً".

١١٣ - الخوف/الرجاء

إن مدرسة "أمر بين أمرين" تؤمن بإيلاج الخوف في الرجاء وإيلاج الرجاء في الخوف، فقد قال تعالى : ((ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون))^{٨٤٩}، وبقوله هذا أكد على اتصاف أوليائه بأعلى درجات الأمن والارتياح النفسي.

لكنه قال أيضاً : ((ولمن خاف مقام ربه جنتان))^{٨٥٠}، والجنة هي جزاء الله لأوليائه الذين لا خوف عليهم. وهذا يعني أن أشد الخوف من مقامه تعالى وخشيته هما يجلبان للمؤمن أشد الرجاء لتلقي رحمته الواسعة.

^{٨٤٨} النمل ١٤

^{٨٤٩} يونس ٦٢

^{٨٥٠} الرحمن ٤٦

قال تعالى : ((فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى،
وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى))^{٨٥١}.

"التيسير : التهيئة والإعداد. واليسرى : الخصلة التي فيها يسر من غير عسر. والمراد من تيسيره لليسرى توفيقه للأعمال الصالحة بتسهيلها عليه من غير تعسير، أو جعله مستعداً للحياة السعيدة عند ربه، ودخول الجنة بسبب الأعمال الصالحة التي يأتي بها... والمراد بتيسيره للعسرى خذلانه بعدم توفيقه للأعمال الصالحة بتفيلها عليه، وعدم شرح صدره للإيمان أو إعداده للعذاب".^{٨٥٢}

وبما أن الجنة حفت بالمكاره، والنار وحفت بالشهوات كما ورد في الحديث الشريف، فإن طريق الشر يسير، لأنه منحدر نحو السقوط. لكن باطنه عسير يجبر صاحبه إلى الخلود في عسر العذاب. والعكس صحيح في طريق الخير، حيث ظاهره عسير لأنه عروج وتسلق واقتحام للعقبة حسب القرآن. وفي الحديث : "ما أوزني نبي مثلي". لكن باطنه يسير لامتلاء قلب المؤمن بالأمن والاطمئنان والرضا بقضاء الله وتذوق حلاوة الإيمان. هكذا تنطوي ثنائية اليسر/العسر في منهج 'أمر بين أمرين'.

^{٨٥١} الليل ٩٢ / ١٠ — ٥

^{٨٥٢} العلامة الطباطبائي — الميزان — ٢٠ / ٤٣٥

وما يلفت النظر في الآية الكريمة استعمال التيسير مشتركاً للعسرى واليسرى. فالله "يسّر"، لأنه "يسّير" الإنسان نحو ما يختاره بعلية إرادته : ((كلأ نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك، وما كان عطاء ربك محظوراً))^{٨٥٣}.

فالعسرى تخضع لليسر الإلهي، كما أن غضب الله يخضع لرحمته التي وسعت كل شيء.

واليسر في ثقافة القرآن يتدفق من صميم العسر، كما الماء ينبجس من أعماق الحجر : ((فانبجست من اثنتا عشرة عيناً))^{٨٥٤}. وبهذا تشهد الآيتان : ((فإن مع العسر يسراً، إن مع العسر يسراً))^{٨٥٥}.

"وقد أثبتت التجربة القطعية أن المجتمعات المؤتلفة لغرض هام، كلماً قلّت أفرادها وقويت رقبأؤها ومزاحمها وأحاطت بها المحن والفن، كانت أكثر نشاطاً للعمل وأحد في الأثر. وكلما كثرت أفرادها وقلّت مزاحمتها والموانع الحائلة بينها وبين مقاصدها ومطالبها كانت أكثر حموداً وأقل تيقظاً وأسفه حلماً"^{٨٥٦}.

^{٨٥٣} الإسراء ٢٠

^{٨٥٤} الأعراف ١٦٠

^{٨٥٥} الشرح ٤-٥

^{٨٥٦} العلامة الطباطبائي - الميزان - ٩ / ١٢٦

الحياة الدنيا لعب وهو ليس إلّا. قال تعالى : ((وما الحياة الدنيا إلّا لعب وهو وللدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون))^{٨٥٧}. وهي لهو، "لأنّها تدور مدار سلسلة من العقائد الاعتبارية والمقاصد الوهية، كما يدور عليه اللعب فهي لعب. ثم هي شاغلة للإنسان عما يههمه من الحياة الأخرى الحقيقية الدائمة فهي لهو. والحياة الآخرة لكونها حقيقية ثابتة فهي خير لا ينالها إلّا المتقون، فهي خير لهم.

وقال تعالى : ((وما هذه الحياة الدنيا إلّا لهو ولعب. وأن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون))^{٨٥٨}. اللهو ما يلهيك ويشغلك عما يهملك. فالحياة الدنيا من اللهو، لأنّها تلهي الإنسان وتشغله بزيئها المزوقة الفانية عن الحياة الخالدة الباقية.

واللعب فعل أو أفعال منتظمة انتظاماً خيالياً لغاية خيالية كملاعب الصبيان. والحياة الدنيا لعب، لأنّها فانية سريعة البطّالان كلعب الصبيان يجتمعون عليه ويتولعون به ساعة ثم يتفرقون وسرعان ما يتفرقون^{٨٥٩}.

لكن حسب منهجية "أمر بين أمرين"، الدنيا بحد ذاتها ليست لعباً وهزلاً. هي جدّ لأنّها ساحة لمعركة الحق والباطل، ومبّدان لظهور كل الشرائع الحقّة السماوية. وأمرنا أن نأخذها بعين الجّد : "اعمل لدينك كأنك تعيش أبداً".

^{٨٥٧} الأنعام ٢٣

^{٨٥٨} العنكبوت ٦٤

^{٨٥٩} العلامة الطباطبائي — الميزان — ٥٧ / ٧ :

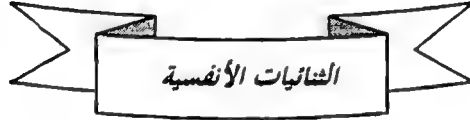
أما عندما تقارن الدنيا بالآخرة، حيث الأولى يوم الزرع والأخرى يوم الحصاد، والأولى مليئة باعتبارات وقشور والأخرى بلورة للحقائق والألباب، نذكر الآية المباركة : ((اعلموا أن الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد، كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يكون حطاماً))^{٨٦٠}.

ونستحضر قول الإمام علي (ع): "وخلقتكم للبقاء لا الفناء". وأخيراً، "إن الاعتقاد بالعبودية الحياة الدنيا ليس نابغاً عن رؤية يائسة لفلسفة الحياة الإنسانية، فالأمر على العكس، أي أن تفهم وتذوق هذه الفكرة هي التي تصون الإنسان في المواقف الخطرة لكب حركة اجتماعية وثورة إصلاحية. وهذا ما يوضحه علم النفس الإسلامي تجاه الخوف والرجاء"^{٨٦١}.

^{٨٦٠} الحديد ٢٠

^{٨٦١} محمد خاقاني (المؤلف) — الفرد أم المجتمع — مجلة البلاد — العدد ٤٦. لمزيد التفصيل حول حقيقة اللهو واللعب، راجع المقالة.

الوصل الرابع:



ب – الثنائيات المعرفية

١١٦ – الحضور/الحصوي
١١٧ – العقل/القلب
١١٨ – العقل/الخيال
١١٩ – العقل/الشرع
١٢٠ – الحس/العقل
١٢١ – اليقين/الشك
١٢٢ – العين/الذهن
١٢٣ – الفكر/اللغة
١٢٤ – الواقع/المثال
١٢٥ – العلم/الدين
١٢٦ – العلم/الأخلاق
١٢٧ – العلم/العمل

١١٦ — الحضورى/الحصولى

الحكماء عرّفوا العلم الحصولى بالعلم بماهيات الأشياء ، والعلم الحضورى بالعلم بوجوداتها. "لكن الأحسن تعريف العلم الحصولى بالعلم غير المباشر وبواسطة الصورة العلمية، وتعريف العلم الحضورى بالعلم المباشر وبلا واسطتها. لأن العلم الحصولى لا ينحصر فى العلم بالماهيات، فلنا علوم بالوجودات، وبالواجب تبارك وتعالى، تتمثل فى العقولات الثانية، وهى علوم حصولية، ولو كان العلم الحصولى مختصاً بالماهية لما تعلق بما لا ماهية له كالواجب الوجود." ^{٨٦٢}.

ويتحقق أمرين "بين النوعين : الحضورى/الحصولى" بأنه إذا كان المعلوم بالعلم الحصولى معلوماً بواسطة الصورة العلمية، يجب أن تكون تلك الصورة الواسطة معلومة بنفسها، دفعاً للتسلسل، فالعلم بما يكون بلا واسطة، وهو العلم الحضورى ^{٨٦٣}.

١١٧ — العقل/القلب

فى جولتنا التأويلية فى القسم الأول من الكتاب، تحسّسنا مدى الحجم الهائل والهوة العميقة بين الرؤية الفلسفية التى تنطلق من مبدأ "التكثير" بين

^{٨٦٢} تعليقات الأستاذ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة — ١٩٣/٢

^{٨٦٣} المصدر السابق — ١٩٥/٢

الموجودات، و"التعريف" للخالق عن المخلوق، وبين التزعة العرفانية التي تتحرك من مبدأ "التوحيد" بين مراتب الوجود، و"التشبيه" بين صفات الخالق وأوصاف المخلوق.

فما هي حقيقة التصوف :

"إن التصوف يعتني عناية خاصة بالسلوك العلمي، ويهتم بتهديب النفس وصلة الإنسان بخالقه، ويتجه به وجهة روحية، ويدفعه إلى عمل الخير لوجه الخير، لا رغبة في مال أو جاه، وإلى ترك الشر للشر، لا خوفاً من السوط والسيف... ومعنى هذا أن مبدأ التصوف يقر بوجود الفضيلة كحقيقة واقعة لها وجود مستقل عن المشاعر والاستحسانات والرغبات .

ومعناه أيضاً أن التصوف من مقومات الثقافة والحضارة التي عاشها الأجداد والآباء. فعلى، والحال هذه، أن ندرسه على أسس جديدة بمجد وعناية، ونقيمه فوق النظريات والأفكار التي ترشدنا إلى الطريق القويم، وتسير بنا إلى الأمام .

وإذا كان البعض لا يؤمن كالصوفية بالحدس والكشف، فنحن نؤمن بأننا في أشد الحاجة إلى الحب والأخاء، وإلى الشعور بالمسؤولية، وتطبيق القيم الروحية، ونبغي التوصل إلى ذلك بكل وسيلة، بالقصة والمسرحية والموسيقى والسينما، والوعظ والارشاد، وما إلى ذلك من المؤثرات الدينية، والوسائل الفنية التي نتخذ منها رادعاً عن الموبقات والانحرافات. إن التصوف أجدى وانفع من هذه الأجهزة، وأي شيء أبلغ في الإيمان والتقوى من قول الإمام علي : "اعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك " ؟

وأي قول أوقع في النفس من قول ابن عربي : "أدين بدين الحب" ، وقول جلال الدين الرومي : "ليس حب الناس إلا نتيجة لحب الله " ؟ وأي شيء

أقوى في الشعور بالمسؤولية من قول أويس القرني الذي كان يتصدق بما يزيد عن مأكله وملبسه، ثم يخاطب الله بقوله: "اللهم من مات جوعاً فلا تؤاخذني به، ومن مات عرياناً فلا تؤاخذني به" ^{٨٦٤}، ^{٨٦٥}.

وما هي حقيقة التعقل؟ :

إنه "استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها \، والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين، لا أخذاً بالظن والتقليد، بقدر الوسع الإنساني. وإن شئت قلت : نظم العالم نظاماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية، ليحصل التشبه بالباري تعالى" ^{٨٦٦}.

لكن منطق "امر بين امرين" يتجاوز الهوة بين العقل والقلب، والفراغ بين الفلسفة والعرفان، ليقول بلسان حكيم عصرنا وعارف زماننا الإمام الخميني (ره):

"إن طور العرفاء وإن كان وراء طور العقل، إلا أنه لا يخالف العقل الصريح والبرهان الفصيح. حاشا المشاهدات الذاتية أن تخالف البرهان والبراهين العقلية أن تقام على خلاف شهود أصحاب العرفان." ^{٨٦٧}

ولأن الإمام الخميني قدس الله نفسه الزكية كان مثلاً رائعاً عن اتحاد العقل بالقلب، وتداخل الفلسفة بالعرفان، أودّ نقل قسم من مقالتي بعنوان: "تقويم

^{٨٦٤} شهد له رسول الله بالخلة دون أن يراه، وقال يدخل في شفاعته مثل ربيعة ومضر ، وقال له عمر : امر النبي أن نبغك سلامه. حضر أويس مع الإمام في صفين، واستشهد بين يديه ، وهو من كبار التابعين .

^{٨٦٥} محمد جواد مغنية — معالم الفلسفة الإسلامية — ١٩١

^{٨٦٦} صدر المتألهين — الأسفار — ٢٠/١

^{٨٦٧} الإمام الخميني — مصباح الهداية — ٦٥

الطبيعة بين عرفان الإمام الخميني وفلسفة صدر المتألهين" مع رجاء الاعتذار من
الإطالة في الكلام :

"في عرفان الإمام الخميني، الدنيا عدوة للدود، حبها رأس كل خطيئة، تعصر
أرواحنا ونفوسنا بمخالبها، لتجرنا إلى الهاوية، إلى حيث اللعنة أبدية، ولهب النار
سرمدية!

"الدنيا وكل ما فيها جهنم، ويظهر باطنها في آخر السير. وما وراء الدنيا
إلى آخر المراتب، الجنة. ويظهر باطنه في آخر السير عند الخروج من خدر
الطبيعة"^{٨٦٨}.

يستوحى الإمام من كلمة علي أمير المؤمنين(ع)، حيث يقول: "يا دنيا!
غري غيري! ... طلقتك ثلاثاً!"!

يدعو إلى الانقطاع عنها كلما يترنم: "الهي هب لي كما الانقطاع
إليك"^{٨٦٩}. يذهب في عالم الزهد والتصوف إلى أبعد الحدود. يؤلف كتاباً في
الجهاد الأكبر ومجاهدة النفس، ويحرض على مخالفة النفس عندما يكرر: "اعدى
عدوك نفسك التي بين جنبيك". يحرم على نفسه تذوق ملذات الحياة، لأنها
قطاع الطريق وعراقيل الصراط، تثقل على كاهل السالك فيتأفل إلى الأرض،
ويخلد إليها مكبلاً بأغلال الدنيا وشهواتها وزخارفها، مأسوراً محروماً من
التحليق في لا يتناهى الوجود، وفوق أعالي الجبال.

^{٨٦٨} الإمام الخميني — وصايا عرفانية — ١١٥

^{٨٦٩} كمال الانقطاع هذا هو الخروج من منزل الأنا والإنية ومن كل شيء وكل شخص، والالتحاق به
والانقطاع عن الغير. المصدر السابق — ١٠٩

يمارس الزهد في الغاية القصوى. يهرب من كل ما عليه أثر من غير الحق^{٨٧٠}.

يقضي أربع عشرة سنة في المنفى بعيداً عن شعبه، يرى كل هذه المعاناة عقاباً إلهياً أصيب به لأنه تحدث عن مرجعيته بلغة "الأنا" مرة واحدة، ثم يأخذ طريقه إلى الرجوع بعد هذا الفراق الطويل، على متن طائرة. يملاً خبر الرحلة جميع وسائل الإعلام في العالم، ويجس عشرة ملايين شخص أنفاسهم في شوارع طهران لاستقبال الطائرة المهددة بالقصف من قبل جيش الشاه المدجج بالسلاح. في هذه اللحظات الحساسة المفعمّة بلذّة لقاء الشعب المحبب وخطر تفجر الطائرة وركابها وسط السماء، يسأله مراسل أنباء وكالة فرانس برس عن إحساسه وانطباعه، فإذا به يسمع جملة صغيرة :

" لا شيء " !

يندهش من الجواب الذي يصعب عليه هضمه.

كلمة تبين مدى تجنّبه عما سوى الله، لأن التزّوع نحو ما سوى الله (وإن كان شعباً مسلماً) هو شرك وكفر وخذلان. بل أبعد من هذا : التزّوع نحو ما هو غير الله شرك، حتى إذا كان حبّ الرسول والأئمة الأطهار (ص)^{٨٧١}!

^{٨٧٠} لا تسع أبداً أثر تحصيل الدنيا حتى الحلال منها. فإن حب الدنيا حتى حلالها رأس جميع الخطايا. لأهل حجاب كبير ويحرم الإنسان مرغماً إلى الدنيا الحرام. فرغم أن أنبياء الله العظام والخوارج من أوليائه تعالى كلنوا يمارسون الأعمال كالآخرين، فإنهم لم يعلقوا بالدنيا قط وذلك لأن شغلهم كان بالحق للحق، إلا أنه روي عن خاتم النبيين (ص) قوله : " إنه لبغان على قلبي وإنّي لأستغفر الله في كل يوم سبعين مرة ". ولعله كان يرى أن رؤية الحق في الكثرة كدورة . المصدر السابق — ٧٨

^{٨٧١} وإذا لم يكن التعلق بأوليائه تعلقاً به تعالى ففيه مكيدة من حبال الشيطان الذي يصد عن السبل إلى الحق تعالى بكل وسيلة. المصدر السابق — ٨٧

ألا يتنازل كل طرائق الزهد والتصوف، الإسلامية منها والمسيحية والبوذية والكونفوشيوسية، أمام هذا الزهد المطلق والرهبانية العميقة ؟

كيف عاش الإمام الخميني بين فلسفة نظرية ترى كل مظاهر الوجود مراتب الكمال والجمال، وتتحجب إلى عوالم الظهور من أعلاها إلى أسفلها لأنها مظاهر الحجب^{٨٧٢}، وبين عرفان يفرض عليه الزهد والهروب من جميع ما خلق الله لأنها غير الله وحب الغير لا يجتمع بحسب الله ((وما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه))^{٨٧٣}؟

عرفان الإمام الخميني لم يكن مجرد خيال شعري يتفوه به اللسان، ثم يتبعثر في أرجاء الفضاء، إنه سلوك عملي ترجم في حركاته وسكناته. إنه أداء تجسّد في معطاته. إنه فعل تبلور في إرادته وسياسته. إنه حقيقة ظهر في مواقفه: في السلم والحرب، في الأسرة والمجتمع، في النفس والوطن، في صلوات الليل وخطابات النهار.

^{٨٧٢} إذا استطعت — بالتفكير والتلقين — فاجعل نظرتك إلى جميع الموجودات — وخصوصاً البشر — نظرة رحمة ومحبة. أو ليست الموجودات كافة — والتي لا حصر لها — واقعة تحت رحمة رب العالمين من جهات عديدة ؟ ثم أليس وجود حياتها وجميع بركاتها وآثارها من رحمة الله ومواهبه على الموجودات ؟ وقد قيل : "كل موجود مرحوم" فهل يمكن لموجود ممكن الوجود أن يكون له شيء من نفسه ؟ أو أن يستطيع موجود (ممكن الوجود) مثله أن يعطيه شيء ما ؟. وعليه، فإن الرحمة الرحمانية هي الشاملة للعالم بأسره. إذن لم لا يكون من شملته العناية والألطف والمحبة الإلهية موضعاً لمحبتنا ؟ وإذا لم يكن هذا الأمر منا، أليس هو ضيق أفق وقصر نظر من قبلنا ؟ نحن مفلطرون على عشق الكمال المطلق، ومن هذا العشق — شتت أم أبينا — ينشأ العشق لمطلق الكمال الذي هو من آثار الكمال المطلق، والأمر الملازم لفطرتنا هذه هو السعي للخلاص من النقص المطلق، وتلازمه الرغبة في الخلاص من مطلق النقص أيضاً. إذن، نحن — وإن لم نعلم أو ندرك — عاشقون لله تعالى، الذي هو الكمال المطلق. ونعشق آثاره التي هي تجليات الكمال المطلق. المصدر السابق — ٢٨ — ٣٠

^{٨٧٣} الأحزاب ٤

كما أن فلسفته لم تكن مجرد فرضيات مثقلة بالمصطلحات المطنطنة والمنمنمات اللفظية والمقرنسات المزخرفة، ولم تكن فسيفساء من الآراء المتضاربة، بل كانت تعبيراً صادقاً عن رويته وصميم إيمانه.

لا شك لمثل هذا الرجل، أن يكون بين عرفانه وزهده وتصوفه في ساحة العمل وفلسفته ورؤيته الكونية في رحاب الفكر والنظر علاقة وطيدة وتناغماً عميقاً، كأنهما وجهان لعملة واحدة، وجناحان حلق بهما إلى أعماق الملكوت .

فكيف يمكن الجمع بين فلسفة تغازل الطبيعة والدنيا، وبين عرفان يتهرب منها، ويلتص في الشر حقيقتها؟! هنا يكمن فصل الخطاب ومسك الختام:

"إن ما هو مذموم، وأساس ومنشأ جميع ألوان الشقاء والعذاب والمهالك، ورأس جميع الخطايا والذنوب إنما هو "حب الدنيا" الناشئ من "حب النفس". إن عالم الملك ليس مذموماً في حد ذاته، فهو مظهر الحق ومقام ربوبيته تعالى، ومهبط ملائكته، ومسجد ومكان تربية الأنبياء والأولياء عليهم السلام ومعبد الصلحاء، وموطن تجلي الحق على قلوب عشاق المحبوب الحقيقي، فإن كان حب "عالم الملك" ناشئاً عن حب الله — باعتباره مظهراً له جلّ وعلا — فهو أمر مطلوب ويستوجب الكمال. أما إذا كان منشؤه حب النفس، فهو رأس الخطايا جميعاً. فالدنيا المذمومة هي هي في داخلك أنت، والتعلق بغير صاحب القلب، هو الموجب للسقوط".^{٨٧٤}

لا فارق جوهرياً في فلسفة الإمام الخميني بين الطبيعة المادية وعوالم التجرد.

^{٨٧٤} المصدر السابق — ٢٢

حتى إذا كانت الطبيعة ((ظلمات بعضها فوق بعض))^{٨٧٥}، والمجرد ((نور على نور))^{٨٧٦}، لكن هذه الظلمة وذلك النور كلاهما سيان في كونهما حجاباً للوصال، وعوائق تحول دون الفناء، بل إن العلم هو الحجاب الأكبر، وحجب النور أشدّ وأكدر من حجب الظلام، وهي وإن كانت لا تسبب سخط الله كمن يعبد الله طمعاً في جنته أو خوفاً من ناره لكن الأول عبادة التجار والثاني عبادة العبيد، ومن يمزق حجب النور والظلام يرميها ويعبد الله لأجل الله فتلك عبارة الأحرار.

ثم إن الطبيعة والماوراء والغيب والشهادة كلها جبال في جبال وأغلال في أغلال، إذا طوقت أذهاننا وأفكارنا في دائرة النظر، وحسبت ميولنا وعواطفنا في ساحة العمل، وسدّت طريق أرواحنا لرؤية أصل النور ومصدر الظهور. كل ما يسول نفوسنا ويجلبها إلى نفسه فهو شيطان يوسوس كالخناس في صدورنا، لا فرق في ذلك بين ارتكاب جريمة وفعل شهوة وجني ثروة محرمة وبين صلاة يؤديها ناسك لا ابتغاء لرحمة ربه بل مرأً بين الناس ولفناً للأنظار. ونعم ما قيل (والقاتل فيلسوفنا صدر المتألهين الشيرازي في "مفاتيح الغيب") : إن أعظم فقهه يصدرها الشيطان عندما يرى المصلّي متحمساً لأداء حرف الضاد ومراعاة مدى المدّ عندما يتفوه (ولا الضالين) ، ويغوص في تفاصيل أحكام التجويد وآداب التلاوة، وهو غافل مع من يتكلم في صلاته وأمام من يقف في قيامه. بلى، الصلاة عمود الدين، ولكن أي جدوى في صلاة لا يغازل فيها حبيبه ولا يستأنس به؟

^{٨٧٥} النور ٤٠

^{٨٧٦} النور ٣٥

لكن إذا انعكس الاتجاه، وولّى الإنسان وجهه شطر العبود، ولم ينظر في الأشياء وإنما نظر في جمال الحق المتمظهر بالأشياء، يغطّي الحق بجماله وكماله أرجاء الكون ومراتب الوجود:

"إن الكمال المطلق هو جميع الكمالات، وإلاّ فهو ليس بمطلق، ولا مكان لظهور أي كمال أو جمال في غير الله، لأن الغيرية هي عين الشرك، إن لم نقل إنها إلحاد".^{٨٧٧}

حينئذ لا تقتصر صلاته في قيامه شطر المسجد الحرام وركوعه أمام الحق وسجوده في لحظات الأنس، بل هو في صميم الصلاة عندما ينظر إلى بياض الفلق وحمرة الشفق، وعندما يسمع هدير الشلال وصفير الرعد الذي يسبح بحمده، أو صفير طلقة نارية تتلهب وتمزق صدر الفضاء، وهو في صميم الصلاة عندما يمارس مهامه في ساحة المجتمع^{٨٧٨}. ولا يسمح لنفسه أن ينظر إلى الأشياء نظرة دونية^{٨٧٩}، وينشرح صدره لتحمل المصائب مهما كبرت^{٨٨٠}.

^{٨٧٧} المصدر السابق — ٩٧

^{٨٧٨} فذكر المحبوب لا يتناقى مع الفعالية السياسية والاجتماعية في خدمة دينه وعباده، بل أنه سيعينك، وأنت تسلك الطريق إليه.

ولا يعني ما ذكرت أن ترك خدمة المجتمع وتعتزل وتكون كلاً على خلق الله فإن هذه صفات الجاهلين المتنسّكين أو الدراويش أرباب الدكاكين.

لا اعتزال الصوفي دليل الارتباط بالحق، ولا الدخول في المجتمع وتشكيل الحكومة شاهد الانفصال عن الحق، الميزان في الأعمال هو دوافعها... فكثير ما يكون العابد والزاهد مبتلىً بشرك إبليس وهو يوسع ذلك الشرك بما يناسبه من الأنانية والغرور والعجب والتكبر وتحقير خلق الله والشرك الخفي وأمثال ذلك مما يبعده عن الحق ويؤدي به إلى الشرك. وكثيراً ما يكون المتصدي لشؤون الحكومة ذا دافع إلهي فيحظى بمعدن قرب الحق كداود النبي وسليمان عليهما السلام. وأعلى منهما وأسمى كالنبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) وخليفته بالحق علي بن أبي طالب عليه السلام، وكحضرة المهدي أرواحنا لمقدمه الفداء في عصر حكومته العالمية. المصدر السابق — ٤٥

الخميني العارف، يولي وجهه عن الدنيا لأنها معدن الشر، ويطلقها ثلاثاً،
ليذيب نفسه في معدن النور.

والخميني الفيلسوف، يوجّه وجهه نحو الدنيا ويغازلها، لما فيها من العبر
وأسرار. والخميني هو هو، طريقه واحد، بالضبط كمن يتجه نحو المرأة ليرى
الصورة المثالية فيها، فهو يتجه نحو المرأة، ولكن لا يتوجه إلى المرأة لحظة
واحدة، بل يتجاوزها، أو قل يطلقها ليقيم العقد مع ما يظهر في طياتها، ويتسلل
فيها ليصل إلى عمقها. هذا هو طريق الخميني في العرفان.

يتسلل في ظاهر الدنيا ليصل إلى باطن الآخرة. يمارس السياسة ليحسد
الزهد. يركز على المادي ويرى فيه المجرد. ينظر إلى المقيد ويرى فيه المطلق.

لا يرى قيمةً للزهد في ((رهبانية ابتدعوها فما رعوها حق رعايتها))^{٨٨١}. لا
ينغلق بين دفات الفقه والأصول وأبواب الطهارة والنحاسة، بل يخرج إلى الدنيا
وينفتح إلى الإنسان، ويسمع طنين كسر عظامه تحت دواليب التقنية والحدائث،
ويصغي إلى أناته وشؤونه وشجونه. ينزل في صمت الليل، ليندمج في ضجيج

^{٨٧٩} يروي "أن الله تعالى خاطب أحد أنبيائه، فطلب إليه أن يأتيه بمخلوق أسوأ منه، فقام النبي عليه السلام
بسحب رفاة حمار قليلاً إلا أنه ندم فتركها، فخطب بالقول: لو أنك أتيتني بتلك الجيفة، لكنت سقطت من
مقامك" وأبي لا أعرف مدى صحة الحديث، ولكن لعل الأمر بالنسبة لمقام الأولياء، بعد سقوطاً حينما يرون
الأفضلية لأنفسهم على غيرهم، فتلك أنانية وغرور. المصدر السابق — ٢٧

^{٨٨٠} إذا تمسكت بالإيمان وبالاعتقاد بالله تعالى، واطمأنتت إلى حكمة الباري ورحمته الواسعة، فإنك سترى
هذه المتاعب المتزايدة هدايا من محب يريد إعانتك على ترويض نفسك، وابتلاءً وامتحاناً إلهياً لتنقية نفوس
عبيده. تحمّل الصدمات إذن، واشكر الله تعالى على رعايته لك واسأله المزيد. المصدر السابق — ١٠١

الضحى، لسمع كلام الحق: ((يا أيها المزمّل قم الليل إلّا قليلاً... إن ناشئة الليل هي أشد وطأً وأقوم قيلاً إن لك في النهار سبحاً طويلاً))^{٨٨٢}.

تغضبه سيرة ارتضى بها كثير من المؤمنين، حيث يجرّدون السياسة من كل القيم ومعايير الكمال، ثم ينادون بتطهير الدين عن السياسة. تجرّره رؤية الذين يفصلون بين ساحة قدس الله ومملكة قيصر، ثم يدعون إلى إعطاء ما لله الله وما لقيصر لقيصر، يرى الله نور السموات والأرض ورب العالمين، رب القياصرة والمستضعفين^{٨٨٣}.

ملاحظة :

لا يستبعد أن تكون ثنائية الذكر/الأنثى مندرجة في معادلة : القلب/العقل، فليتأمل.

١١٨ — العقل/الخيال

"الاعتقاد السائد هو أن التجربة الفلسفية والتجربة الشعرية تتناقضان. بينما الواقع هو غير ذلك :

^{٨٨٢} المزمّل

^{٨٨٣} محمد خاقاني (المؤلف) — تقويم الطبيعة في عرفان الإمام الخميني وفلسفة صدر المتألهين — مقال مقدم إلى مؤتمر العرفان عند الإمام الخميني — لبنان

"لأن التجربتين تلتقيان بالأسئلة ذاتها وتتجهان إليها. الفلسفة والشعر كل منهما يطرقان الأسئلة المصرية ذاتها غير أن لغة الإجابة على هذه الأسئلة تختلف عند كل منهما في غالب الأحيان"^{٨٨٤}

والإنسان يتراوح دوماً في ممارساته بين العقل والخيال:

"علاقة الإنسان بوجوده، لا تنفك في الأصل عن تخيل. ولهذا فإن اكتنافه للعالم لا يتم من دون خيالات وصور... لا إبداع ولا خلق من دون تخيل. والخيال عالم شاسع، نحتاز فيه المسافات الفاصلة بين المرئي واللامرئي، وبين الطبيعي والاصطناعي، وبين القبح والحسن."^{٨٨٥}

ملاحظات :

تدرج في ثنائية العقل/الخيال معادلة الحقيقة/المجاز، إذ إن العقل يهتم دوماً باكتشاف الحقيقة، والخيال "يمتاز" الحقيقة عبر المجاز، ليدخل في فضاءات يبدعها بقوة الحدس.

والكلام عادة يجمع بين الحقيقة والمجاز، والمجاز مقول بالتشكيك ومختلف في الشدة والضعف. وكلما تمكن التكلم (أو الكاتب) من الابتعاد عن الحقيقة والدخول في فضاءات خيالية جديدة، كان كلامه أبلغ وأرقى وأكثر وقعاً في نفوس الناس. هذا التشكيك يتدء بما يشبه أصوات العجماوات في أدنى مراتبه، وينتهي بالإعجاز المفعم بأنواع المجاز كالاستعارة والكناية والمتمثل بالقرآن في أعلى درجاته.

^{٨٨٤} فؤاد رفقة — الشاعر فيلسوف بلغة أخرى — السفير — ٩٨/١/٢٧

^{٨٨٥} علي حرب — نقد الحقيقة — ١٠٥ — ٩٩

"في الكلام دوما مجاز... واللغة تستعمل دوما لغير ما وضعت له في الأصل... ولا فكاك من المجاز وفي المجاز تخيل وترميز وتوهم وتشبيه... فليس الكلام بحر وتعبير صاف وقاصد صاحبه... ولا معنى للقول بوحدة نص من النصوص إلا على المستوى الحرفي التسجيلي أو على المستوى الصوتي الفونولوجي. وأما من حيث المعنى فلا نص واحدا بذاته، إذ كل نص يختلف عن نفسه أي عن معناه بحسب عقول القراء"^{٨٨٦}. وإذا كان القرآن قد وصف قديما بكونه (جمال أوجه) وبأنه كلام (يتسع)، فقد وصف بعض الغربيين الإنجيل بأنه (كريش الطاووس البراق) لتعدد قراءاته واختلاف تفاسيره"^{٨٨٧}.

لكن منهج "امر بين امرين" يجد ما يدعمه في تجاوز ثنائية الحقيقة/المجاز، لأن الاتجاه من الحقيقة إلى المجاز في كلام البليغ ينعكس تماما في العرفان! لأن كل ما يتصوره الآخرون حقيقة، يراه العارف مجازا، إذ الحقيقة لا تكثر، والحق واحد أحد، وما يسمى بالحقائق هي مجازات لا بد من اجتيازها وخرقها والتجاوز عنها والتسلل في طياتها، لشهود الحق أولا وآخرها وظاهرا وباطنا.

لهذا الأساس، نرى بالرغم من أن "القصة" كفن أدبي رائع له وقع عظيم في نفوس الناس تتكون عادة من سرد الأساطير الخرافية أو ((أساطير الأولين))^{٨٨٨}، لكنها في القرآن تبتعد عن الأسطورة وتتصف "بالحق": ((إن هذا هو القصص الحق))^{٨٨٩}. هذا ما يتنبه له جاك بريك في حديثه عن: "إزالة الأسطورة" في القرآن، وتعليقه على الآية الشريفة: ((أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم

^{٨٨٦} ((فسالت أودية بقدرها)) الرعد ١٧ — المؤلف

^{٨٨٧} علي حرب — نقد الحقيقة — ١٣ — ١٨

^{٨٨٨} الأحقاف ١٧

^{٨٨٩} آل عمران ٦٢

كانوا من آياتنا عجا) ^{٨٩٠}، قائلا : "إن السيطرة الإلهية على الظواهر الطبيعية شيء أكثر دهشة من المغامرات العجيبة" ^{٨٩١}.

١١٩ - العقل/الشرع

ثمة جبهة تحاول تصوير الشرع مختلفا عما يراه العقل، فابن تيمية قد جزم بأن العلم الموروث عن النبي "وحده يستحق أن يسمى علما"، مستبعدا بصورة نهائية كل علم لا تكون النبوة مصدره. والشهرزوري قد أفشى بأن "الفلسفة أس السفه والانحلال، ومادة الخيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة..." ^{٨٩٢}.

وقد تعلل رأيا بما ورد في بعض الأخبار والأحاديث :

"قال الإمام الصادق: "دين الله لا يصاب بالعقول القاصرة... بل يصاب بالتسليم" ^{٨٩٣}.

لكنها ليست صائبة، إذا أدت قراءتها لمثل هذه الأخبار إلى جعل الشرع مخالفا للعقل، لأن "ذلك التسليم انما يأتي بعد اثبات وجود الله واثبات النبوة وما يترتب عليها من نصوص إثباتا عقليا. وبالتالي لزوم الإمتثال بمقتضى ما توصل إليه العقل. فالعقل خاضع لسلطة النص الذي ثبت لزوم التعبد به وفق ضوابط

^{٨٩٠} الكهف ٩

^{٨٩١} محمد خاقاني (المؤلف) - نقد لكتاب إعادة قراءة القرآن (جاءك برك)

^{٨٩٢} نقلا عن : علي حرب - نقد الحقيقة - ٨٣

^{٨٩٣} العلامة المجلسي - بحار الأنوار - ٢٠ / ٥

معروفة بمقتضى ثبوت لزوم إطاعة المولى المشرع للنص ثبوتاً عقلياً. وعليه فتسليم العقل للنص إنما هو تابع عن عجزه بمعرفة ملاك الأحكام وعللها".^{٨٩٤}

وعندما تصبح ضرورة أعمال العقل ضرورة شرعية، يتصالح العقل والشرع داخل الدين، وهذا يضيف على العقل طابعاً شرعياً :

"سواء تعلق الأمر بسؤال الأمتس حول العلاقة بين الدين والفلسفة أو بسؤال اليوم حول العلاقة بين كل ما يقع خارجه يجب أن يلتبس المشروعية داخله وليس خارجه. وبما (أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات) فالعقلانية تصبح واجبة حسب تعبير ابن رشد وهكذا يعتبر الباحث أن هذه الطريقة التي سلكها ابن رشد هي أنسب وأقوم للإجابة عن أسئلتنا"^{٨٩٥}.

"لكن، إذا كان صحيحاً أن العقل تابع للشرع وليس العكس، لأن الشريعة أنزلت ليؤمن بها الناس كما هي، لا ليعرضوها على عقولهم... وأن العقل لا يمكنه باسم المصلحة أو الاجتهاد، أن يعارض نصاً بمعنى أن يقرر أن الشرع "أخطأ" في هذا الحكم، وأن "الصواب" هو كذا... إلخ، نقول: إذا كان هذا المبدأ صحيحاً،

فإن الصحيح كذلك أن الشريعة لم تنزل لإعلان "تعطيل العقل" وإلزام المؤمنين بها تنفيذ أحكامها من دون تعقل أو فهم. فهي شريعة "إقناع" واحتكام للعقل، وليست شريعة "إجبار" و "إكراه" (كما يستدل من آيات قرآنية عديدة). والله الذي أنزل الشريعة، زود المكلفين بها بالعقل، الذي يمكنهم به أن يدركوا على الأقل أغلب أوجه المصلحة التي ترتبط بها الأحكام. وإلا كيف

^{٨٩٤} محمد مرتضى — لكي يحفظه الدين — السفر — ٩٨/١/٧

^{٨٩٥} محمد عابد الجابري — السفر — ٩٧/٢/٧

يخاطبهم بقوله مثلا : ((وإذا حكمتكم بين الناس أن تحكموا بالعدل))^{٨٩٦}، إذا كانت عقولهم عاجزة عن إدراك مفهوم العدل في تصرفات الأفراد وسلوكهم؟^{٨٩٧}

من الطبيعي أن حصر الدين بالنص القرآني والروائي يجعل الدين مقابل العقل الذي ينطلق من القناعة الشخصية تقابل النقل مع العقل. لكن الدين شامل للشرع والعقل معا، ويدعو إلى إعمال العقل وتنفيذ الشرع في وحدة متكاملة. الآية الشريفة : ((إن علينا للهدى))^{٨٩٨} يفيد حصر الهداية بالله تعالى، وهي مؤكدة بأنواع التأكيد (تقدم الخبر، اسمية الجملة، استعمال إن، ولام التأكيد)، مما يفيد أن العقل أيضا جزء من شريعة الله والتجربة الحسية أيضا جزء منها.

١٢٠ — الحس/العقل

المألوف في ميدان الفلسفة التقليدية الأرسطية أن الفلسفة تبحث عن أحوال الموجود بما هو موجود، وتعنى بالعوارض الذاتية للوجود، تشتغل بالمعقولات الثانية الفلسفية، دون الولوج في في سائر التفاصيل التي ترجع إلى العلوم الأخرى، ويفترض أن يكون هذا الحد فاصلا نهائيا بين الفلسفة والعلوم التجريبية التي لا تهتم إلا بالمشهودات الجزئية.

^{٨٩٦} النساء ٥٨

^{٨٩٧} د. خلف الجراد — باحث سوري — أي حدود تفصل بين روح التشريع ومدلول النص — السفير.

^{٨٩٨} الليل ١٢

لكنهما يتداخلان بالضرورة لعدة دلائل :

١ — الفلسفة الأرسطية تعتبر المخرجات من البديهيات, فهي تصلح أن تكون مقدمات لقياسات تستنتج منها أصول عامة. ولهذا قال أرسطو : "من فقد حسا فقد علما".

٢ — والعلوم التجريبية تستمد أصولها ومبادئها من الفلسفة في تعامل يشبه علاقة الأرواني المستطرفة. هذا ما تؤيده الفلسفة الكلاسيكية.

٣ — المستجدات التي حصلت في القرون الأخيرة حطمت الحيطان الفاصلة بين العقل والحس, وبين الفلسفة من جانب وبين الفيزياء والهيئة وعلم الحياة وعلم النفس وعلم الاجتماع والفن والشعر والأدب بشكل رهيب :

"يتشكل الخطاب الفلسفي من كل ما هو ليس بفلسفة والا استحالة تجريدا فارغا أو شكلا خاويا أو منطقا صرفا. ولهذا ينبغي أن تفتح الفلسفة على جميع التجارب والمعاشات, وأن تتغذى من كل العلوم والميادين, وهي تتغذى من العلوم الرياضية والطبيعية أو من علوم الإنسان, وتفتح على الممارسات السياسية والاجتماعية أو على تجارب الحب وحالات العشق, وتشتغل على روائع الأدب والفن. كما أنها يمكن أن تفتح على المجال الغيبي والقدسي... وقد انفتحت الفلسفة مؤخرا على اللغة والخطابات. وتلك هي المعادلة أي قول ما هو غير فلسفي بلغة فلسفية أي بلغة المفاهيم. ولكل فيلسوف مفوماته أي مخلوقاته التي لا يمكن تقليدها أو نسخها. ولهذا لا مجال لتعليم الفلسفة كما هو حال العلم."^{٨٩٩}

^{٨٩٩} علي حرب — نقد الحقيقة — ١٤٣

وقول ديكارت في كتابه (مبادئ الفلسفة) : "الفلسفة بكليتها هي بمثابة شجرة جذورها الميتافيزيقيا، وجذعها الفيزياء، وفروعها العلوم بكافة أنواعها"^{٩٠٠}، يلتقي مع القرآن في آية تقول: ((ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء، تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها. ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون))^{٩٠١}. والآية الشريفة صريحة في تعليق المتغيرات (العلمية) على الثوابت (الفلسفية).

١٢١ - اليقين/الشك

الظاهر أن اليقين يتطلب العلم القطعي والمطلق الذي قد تجاوز كل الشبهات والاحتمالات المخالفة، ولا ينسجم مع أي نوع من أنواع الشك. "واليقين هو العلم الذي لا لبس فيه ولا ريب"^{٩٠٢}. مثل هذا اليقين ينطلق من مبدأ عدم التناقض الذي يتني على القسمة الثنائية والحصر العقلي الدائر مدار النفي والإثبات: إما نعم وإما لا، ولا يوجد شق آخر:

^{٩٠٠} نقلا عن إيلي نجم - نصر حامد أبو زيد وشجرة التنوير - السفير

^{٩٠١} إبراهيم ٢٣ - ٢٥

^{٩٠٢} الميزان ١٩/١٤٠

"العقل الذي يحكمه مبدأ عدم التناقض، والباحث دوماً عن أحادية الحكم ووحدة المعنى... لا يقف في النص إلا على هويته هو... إن مثل هذا العقل يرفض المختلف ولا يستوعب التعدد"^{٩٠٢}.

لكن الآية الشريفة : ((قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي))^{٩٠٤} تثبت مسافة بين الإيمان والاطمئنان، وتجعل الإيمان الذي يستلزم اليقين مقدمة للاطمئنان، مما يلوح إلى نوع من النسبية حتى في إيمان الأنبياء وضرورة تواصلهم في اكتساب المزيد من اليقين.

فالوصول إلى اليقين لا يعني الوصول إلى نهاية العلم، واليقين بذاته له مراتب في الشدة والضعف، يقر به القرآن : ((كلا لو تعلمون علم اليقين، لترون الجحيم، ثم لترونها عين اليقين))^{٩٠٥}، والمرتبة العالية : حق اليقين : ((إن هذا هو حق اليقين))^{٩٠٦}، لأن "الحق هو العلم من حيث أن الخارج الواقع يطابقه... فإضافة الحق إلى اليقين نحو من الإضافة البيانية جيء بها للتأكيد".^{٩٠٧}

في هذا الإطار، يبدو أن حديث الإمام علي (ع) : "والله لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً"، يقصد به أن كشف غطاء الدنيا لا يزيده يقيناً حول ماهية الدنيا، لا مطلق اليقين. وتؤيده الآية الشريفة : ((فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد))^{٩٠٨}، ولا أن يقين الإمام علي غني عن التوسع أو الاستكمال. لأنه

^{٩٠٢} علي حرب — نقد الحقيقة — ٤٨

^{٩٠٤} البقرة ٢٦٠

^{٩٠٥} التكاثر

^{٩٠٦} الواقعة ٩٥

^{٩٠٧} الميزان ١٩/١٤٠

^{٩٠٨} في ٢٢

(ع) يعترف أنه عبد من عبيد محمد (ص). والرسول الأكرم (ص) يعترف بعجزه عن المعرفة المطلقة إذ يقول : "إلهي! ما عرفناك حق معرفتك وما عبدناك حق عبادتك".

إذا كان جوهر الشك هو السؤال عن المجهول، فمهما كان للإنسان مجهول، فهو متورط في الشك حتى في مراحل عالية من القرب إلى الله. نرى أن المعصوم أيضا يطلب إزالة الشك عنه:

«سألك أن تهب لي يقينا تباشر به قلبي، وإيمانا يذهب الشك عني».

والشك الإيجابي جسر لاجتياز حالة الجهل والعمى للوصول إلى العلم، توسط الشك بين "العمى" و"العلم" واضح في الآية التالية : ((بل ادرك علمهم في الآخرة بل هم في شك منها بل هم منها عمون))^{٩٠٩}.

هذا، وقد قبل الشرع حججة الظن في العبادة، ولأن العبادة تشمل كل مناحي الحياة العملية الفردية والاجتماعية للإنسان، لذا يعتبر هذا الأمر قبولا لمبدأ النسبية في فروع الدين، وإن لم يكن الظن معتبرا في أصول الدين، ((وإن الظن لا يغني من الحق شيئا))^{٩١٠}.

١٢٢ — العين/الذهن

للقائلين بثنائية العين/الذهن حجج تركز على السد المرصوص الذي يقف حائلا أمام الاتحاد بينهما :

^{٩٠٩} النمل ٦٦

^{٩١٠} النجم ٢٨

"الوجود الخارجي يستحيل أن يحل في الذهن، لأن ذاته عين الحقيقة الخارجية التي تترتب عليها آثارها، فحلولها في الذهن دون ترتب آثارها مستحيل لأنه يستلزم الانقلاب، وهو انتفاء موجود وحدث موجود آخر. ولا إشكال في أن المنقلب إليه يبين المنقلب منه ويغيّره فلا يمكن محاكاته له"^{٩١١}.

لكن الحقائق هي التي تنعكس في الذهن، وهذه الصور أمور واقعية في أفق الذهن بدليل تغير حالة النفس وانفعالها عند اشتغالها بها واختلافها عنها عند خلوها منها، وليس ذلك إلا لوجودها فيها.

والذهن، وإن كان مركزا للعلم الحسولي الذي هو علم بالمعلوم بواسطة الصورة التي يتلقاها الذهن، إلا أن كون العلم الحسولي في حقيقة أمره علما حضوريا يفتح المجال للإنسان أن يوسع في دائرة معلوماته، ويخرق الجدار الواقع بين الذهن والعين، ويتخذ بالحقائق العينية ليشاهدها كما هي. وفي الدعاء: "رب أرني الأشياء كما هي". علما أن هذا الدعاء الشريف دليل على إمكانية تحصيل مث هذا العلم الذي يتحد فيه العين بالذهن، والعالم بالمعلوم.

وقد تشير الآية الشريفة: ((وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين))^{٩١٢}، إشارة إلى هذا النوع من العلم الملازم لليقين.

^{٩١١} تعليقات حاتم إسماعيل على: "بينات" للمؤلف

^{٩١٢} الأنعام ٧٥

في معادلة **الفكر/اللغة**، يظهر الفكر بوصفه وجوداً ذهنياً مقابل اللغة التي هي وجود لفظي. وواضح أن الوجود اللفظي اعتباري كالوجود الكتي، أما نشأتا الوجود العيني والوجود الذهني فهما حقيقتان، ولا تختلفان باختلاف الأقوام والشعوب.

"دراسة اللغة تكتسب في هذه الفترة أولوية أساسية، لأن اللغة باعتبارها مرآة للفكر والثقافة، تستطيع أن تضيء على الإنسان لون العينية والتحقق. كما أن جاك لاكان (Harland P. 33-Jaque s lacan quoted) يعتبر اللاوعي (in) أمراً ألسنيا (Linguistic)

رغم أن العلامات اللغوية سواء العلامة الكتيبة أو الشفهية تحت تصرف الإنسان، لكن اللغة المكتوبة لا تعتبر اللغة النموذجية في النظرة المذكورة أعلاه. الفكر الميتافيزيقي يختار اللغة الشفهية بالضرورة كلفته المنشودة، إذ إن القول مرتبط مباشرة بالقائل، والمتكلم يستطيع السيطرة على الجمل مجاورته مع المستمع و لكونه حاضراً في ساحة الخطاب.

اللغة المكتوبة والحروف كانت دائماً عرضة لهجمة فلاسفة الغرب. حروف الكتابة قاتلة لفكرة المؤلف (Norris, 1982, P 65)، لأنها تسرق انتباه القارئ في غياب المؤلف، وقد تهدر نية الكاتب في فضاء النص بسهولة. الكتابة إذن، عند الفلاسفة ليست إلا صورة مكتوبة للكلام، ولا بد من إخضاع الحروف تحت وطأة الأصوات، كما يخضع الشكل لسلطة المعنى. كما يقول دريدا

(Derrida , 1976 , P 3) : الخط الألفبائي الأبجدي عند فلاسفة الغرب أفضل وأجود خط مكتوب, لأنه قادر بشكل جيد على تمثيل تعلق الحرف بالصوت. أما ثورة هذا العصر العظمى, فتبدأ بنفي الطرف الأعلى من الثنائيات المذكورة. الفلاسفة الغربيون كنيثشه، ماركس ، فرويد وهيدغر ، يطاردون التفكير الميتافيزيقي. العضو السافل لهذه الازدواجية، أي المادة، الجسم والشكل يشكل مركزا بلا منازع لصياغة أيديولوجيات هذا العصر. الوضع الراهن يظهر نفسه أيضا في علاقة الكاتب بالنص. والنص المتحرر من سلطة كاتبه يخلو بالقارئ، وتقوم التوليدية المفهومية والدلالات غير المتناهية مقام ضبط المعاني وجمودها^{٩١٣}.

لكن الأمر الذي يطوي هذه الثنائية ويمزج اللغة بالفكر والفكر باللغة، هو أن اللغة وراء ألفاظها الاعتبارية المختلفة باختلاف اللغات جوهر مشترك يتصل بذات الفكر، بينهما عملية أخذ وعطاء مستمرة. فالفكر يظهر في قالب اللغة، واللغة تطلق العنان لمزيد من الفكر:

يرى طرابيشي أن : "كلمة لوغوس (عقل، أو نطق) مشتقة من كلمة (لغة) العربية أو السامية الأولى".

الدكتور سامي أدهم يقدم بحثا "في الوجود اللغوي أو في وجودية اللغة وفي العلاقة بين اللغوي واللالغوي وفي دراسة علاقة اللغة بالوعي، وعلاقتها بالأنسا الترنسندنتالي. فما هي علاقة الوعي باللغة؟ وهل هناك مناطق لا تدخلها اللغة؟ وهل يمكن فصل الرمزي عن الوعي؟ وهل يوجد الوعي بدون اللغة؟"

^{٩١٣} من مقال لعامر قيطوري ترجمه محمد خاقاني (المؤلف) إلى العربية بعنوان : القرآن والنظريات السيميائية

ويستخلص من هذا البحث : "أن كينونة الإنسان رمزية وأن وجوده لغوي، لكن هذه الدراسة، ليست دراسة سيكولوجية أو سوسيلوجية أو انثروبولوجية، وإنما هي دراسة ميثافيزيقية، بالرغم من أن التحليل الميتافيزيقي يعتمد على السيكلوجي، لكنه لا يطابق معه في وحدة واحدة... لقد استبعد المبدأ الكانطي في المعرفة الذي يبدأ بالأنسا الترنسندنتالي أو من الشيء في ذاته (النوئما) أو من التمثل، ووضع مكانه مبدأ الرمز، حيث حل الرمز مكان الأنسا الصافي اللامعقول، وأصبح الجوهر النفسي هو جوهر رمزي لغوي، وأصبحت اللغة قبلية تسبق الوعي والأنسا الصافي، بحيث ينحل الزمان في الرمز اللغوي".^{٩١٤}

"الكائن (عند ارسطو)، يتكون من خلال الظهور، ومن خلال قذف الشعور بما هو فيزيائي طبيعي. لكن تطور الفكر المعاصر جعل العلاقة هذه تعاكسية منعكسة — ظهور/وعي ثم وعي/ظهور. فالجدلية القائمة بين الظهوراني وبين الفاعلاني هي مجال العقلنة الحديثة، وهي المسافة اللانهاية، وهي الهوة السحيقة التي يتدحرج في قاعها فعل التفكير اللغوي. فالنضال الذي يخوضه العقل الزود باللغة والرموز والشبكات الرمزية يناضل من أجل إلغاء المحجوب واجتياز المسافة إلى ما وراء ستار الوجود. فالعقلنة الرمزية اللغوية التي تنتسب في أحد وجوها إلى الكم الرياضي وإلى التحسب (لينبترز) هي التي تقوم بقياس هذه المسافة اللامتناهية، وهي التي تخلق تقنية جديدة متقدمة للبحث عن المحجوب الرمزي بوسائل علمية، وهي التي تستخدم المقولات الكمية من قياس ومقدار وكم متصل ومنفصل للوصول إلى تقنيات حديثة ولاختراع شبكات رمزية تصورية يتم بها سبر غور ما هو في العقر الوجودي.

^{٩١٤} سامي أدهم — فلسفة اللغة — ٨

إن التقدم الحديث ليس في ما هو في ظهوره الزماني المكاني، بل هو في هذه القفزة الهائلة التي يقفزها الشعور مستعينا بتقنيات رياضية وحسابية. لقد أصاب لينبتر عندما تنبأ باختراع لغة عالمية وبحساب عالمي، وذلك عندما ظهرت المعلوماتية والعقول الالكترونية الهائلة التي تساعد في دراسة المجرات البعيدة واللغات الاصطناعية التي تساعد على التحليل المنطقي^{٩١٥}.

"والحقيقة ليست موجودة، لكي نقرب منها، بل هي نتاج ينتج في الخطاب والقول. لا انفصال للحقيقة عن القول والكلام".^{٩١٦}

المذهب التأويلي أيضا يركز على اتحاد اللغة (الملفوظة أو المكتوبة) بالفكر :
"إن فقه الفلسفة يفرق بين مستوى الخطاب ومستوى السلوك، حتى يختبر أحدهما بمعايير الآخر، فيصوبه أو يخطئه؛ بخلاف التأويليات التي تجمع بينهما، وتوحد بين مقتضياتهما، إذ تجعل كلاهما نصا : فالقول نص والفعل نص. وتبحث فيهما باعتبار كل منهما مجموعة من العلاقات، التي تحمل دلالات لها خصائص نصية معلومة".^{٩١٧}

ملاحظات :

الإشارات القرآنية والروائية التي تلقي الضوء على تداخل معادلة الفكر/اللغة وانطوائها كثيرة، منها :

١ — أن القرآن يسمى كل واحد من الخلائق "آية"، والآيات التكوينية تشمل كل مراتب الوجود: ((وفي الأرض آيات للموقنين، وفي السماء، أفلا

^{٩١٥} المصدر السابق — ١٣

^{٩١٦} علي حرب — نقد الحقيقة — ١٤١

^{٩١٧} د. طه عبد الرحمن — فقه الفلسفة (الفلسفة والترجمة) — ٣٩

تبصرون))^{٩١٨}. في نفس الوقت، كل جملة من العبارات القرآنية اللفظية تعتبر "آية". إن تكوين القرآن من "آيات الله"، وتكوين مراتب الوجود من "آيات الله" يوحي بكون "القرآن المقروء" أو "القرآن المكتوب" نسخة طبق الأصل عن مراتب الوجود، وهذا لا يعني إلا طي ثنائية الفكر/اللغة.

٢ - القرآن يصف النبي عيسى(ع) كلمة الله. وفي زيارة "الجامعة الكبيرة" وصفت الأئمة الهداة(ع) بكلمات الله التامات. فالقرآن يوحد بين الحقيقة الوجودية والحقيقة اللغوية في إطار "الكلمة". بشكل عام، العرفان الإسلامي الشيعي تؤمن بوحدة الإنسان والقرآن والبرهان والعرفان. وقد أشار الإمام علي(ع) إلى هذا بقوله: "أنا القرآن الناطق".

٣ - قال النبي الأكرم(ص) في وصيته الأخيرة: "إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي" وصرح باستحالة أي انفكاك بينهما حتى يردا عليه الحوض، وهذا يفيد التوحد بين النص ومفسره والتفاعل بينهما .

٤ - قال تعالى : ((ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها))^{٩١٩}. و"الأسماء" مشتركة بين الحقائق اللغوية والوقائع الحقيقية، والدليل على شمول "الاسم" للحقائق الوجودية المقدسة [التي نعتقد أنها أنوار النبي(ص) وأهل بيته الطاهرين(ع)]، هو أن الله ((علم آدم الأسماء كلها، ثم عرضهم على الملائكة، فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين))^{٩٢٠}. فإن إرجاع الضمير "هم" إلى الأسماء، وإضافة الأسماء إلى هؤلاء، يدلان على وضع "الأسماء" للحقائق العاقلة لا الألفاظ الاعتبارية. والله أعلم.

^{٩١٨} الذاريات ٢٠-٢١

^{٩١٩} الأعراف ١٨٠

^{٩٢٠} البقرة ٣١

في "مفترق" ثنائية الواقع/المثال، يجب دراسة تيار "الإفراط" و"التفريط" وأصحاب "الطريق الوسطى"، فهي كما يلي :

١ - اتجه "المضطرب عليهم" إلى الدفاع عن "الواقع" الموجود على الأرض على حساب "المثال" الضايح في أجواء الخيال :

هذا الاتجاه يرضخ للواقع ويستسلم له وإن كان مشؤوما إلى أبعد الحدود :
"النظرة التيموسية على طريق فوكوياما لا تحقق تقدما على صعيد المفهمة في اتجاه الخلاص من ثنائية الواقعية/المثالية، بل بالأحرى فإنها تخطو تراجعيا إلى أطروحة هوبز الأصلية رغم كل ادعاءات الأفلاطونية واليعيلية. إنها انتصار عصري لفكرة "ذبية الإنسان"، وتأكيد لتأويل غرائزي عن الطبيعة يصح إعادة توظيفه في رصيد كل الأيديولوجيات العنصرية المنقضية..."^{٩٢١}

فإذن، لا يمكن التفكير والعمل على توحيد الواقع بالمثال :

"إن فكرة كمال التاريخ في عودة الإلتحام بين المفهوم : (المساواة والعدالة والسعادة) والخطاب : (النظام السياسي الإقتصادي) وعلى النطاق العالمي عبر (الحكومة الشمولية المشجعة)، هذه الفكرة قد يمكن قبلها من داخل المنطق الهيجلي وتطوره، لكنها تظل شعارا معلقا فوق الحدث أو ما يحدث"^{٩٢٢}.

٢ - واتجه "المضالون" نحو الحض على "المثال" الذي تنرق إليه الفطرة الإنسانية، متناسين "الواقع" المحتلى بالنكبات واللاقيم

^{٩٢١} مطاع صفدي : مقدمة لكتاب نهاية التاريخ (فرانيس فوكوياما)

^{٩٢٢} المصدر السابق

هذا الاتجاه يحاول تجاوز الواقع الموجود فعليا، ويعمل على إنتاج ما يراه مثالا، حتى إذا كان من نوع "اللعيب" :

"عرف أرسطو الحقيقة بكونها تطابق الأحكام الذهنية مع الواقع العيني الخارجي... وأكد هيجل أن كل ما هو عقلي هو واقعي وبالعكس.

وديكرت تصور الحقيقة بوصفها بداهة التمثل الذاتي...

لكن خطابا مغايرا أخذ يتكون مع نيتشه على الأقل... ولم تعد تفهم الحقيقة في الخطاب الفلسفي المعاصر من خلال مفهومات الجوهر والتطابق والبداهة والوثوق والإثبات والثبات، بل تفهم بالدرجة الأولى من خلال مفهومات مغايرة مثل الإنتاج والتوليد والإجراء والمفاضلة والتفسير والسلطة والممارسة وحتى اللعب... وإذا كانت الفلسفة لا تنتج في ذاتها حقائق أي معارف صحيحة، فلا معنى لأن يكون القول الفلسفي صادقا أو كاذبا فالصدق والكذب والحسن والقبح والمشروع وغير المشروع والخير والشر والمشرق والمغرب، كلها مفاهيم لها قيمتها التفسيرية... فهي معايير فاعلة أو صالحة في العلم والفن وفي السياسة والأخلاق. أما العمل الفلسفي فليس له طابعه التقريري أو المعياري بقدر ما هو مصدر لقول إشكالي جدالي يفتح أبدا عبر سؤال الحقيقة على رحاب الكائن"^{٩٢٢}.

ولا عجب أن يحل الإنتاج الإنساني المجدد للمثل التي يتوق إليها الإنسان محل المعرفة واكتشاف الحقيقة في "الفلسفة التقليدية"، عندما يصبح الإنسان "مقياسا للحق":

^{٩٢٢} علي حرب — نقد الحقيقة — ٩٠

"يدهشنا سقراط في مواجهة لموقفه من جانب بروتاغوراس بقوله عن هذا الأخير : [يجب الاعتقاد بأن بروتاغوراس العاقل والحصيف لا ينطق عن الهوى، في حديثه عن (الإنسان كمقياس)]".^{٩٢٤}

٣ — لكن "الذين أنعم الله عليهم" من الموحيدين، يجمعون بين الواقع والمثال، بل يرونها في العمق واحدا (لا أمرين متحدين).

وثمة جهود بذلت في بعض تيارات الفلسفة الغربية، للتلفيق بين الواقع والمثال، مثل الخطوة التي قام بها ديكارت، حيث نرى أن :

"مثالية ديكارت معرفة كاملة تنطلق من ماهية الأشياء، ثم هو واقعي لاقاراره بأن ضرورة الفكرة ليست شرطا لوجودها برغم وجود بعض الضرورات والعلائق بين الماهيات، فإن الحقيقة والوجود شأن واحد. من هنا كانت مثاليته واقعية. ويشترك معه في هذه الفكرة جون لوك واسبينوزا وليبنيز... انطلاقا من افلاطون".^{٩٢٥}

إلا أن هذه المحاولات لم تتوج بالنجاح، لأن هذه "المثالية المعرفية" تبني على *العقل النظري*، الذي يتخصص في اكتشاف الحقائق، لكنه غير معني بالقيم المرتبطة *"بالعقل العملي"*. فالعقلية الديكارتية تعتمد على الأصليين التاليين :

"١ — يقول ديكارت في (مقال في المنهج) : "ينبغي علينا ألا نتقبل شيئا باعتباره حقا إذا لم يتبين ببداهة العقل".

^{٩٢٤} (Platon , thee te te, 1256) نقلا عن : مارتن هيدغر (التقنية — الحقيقة — الوجود) ١٦٨

^{٩٢٥} منى دياب — كوجيتو ديكارت متجدد صوفي موحّد — السفير — ٩٦/٥/٣١

٢- العقل أفضل الأشياء قسمة بين الناس... إن جميع الناس سواسية بالطبيعة في عقولهم^{٩٢٦}. "٩٢٧"

نحن نرى أنه لا يحصل التوحد بين الواقع والمثال، إلا باكتشاف الواقع عبر عقل نظري عملي في نفس الوقت، لأن العقل النظري من شأنه رؤية الواقع كما هو موجود، والعقل العملي هو الذي يتعرف على القيم والتكاليف التي تنبعث منها. بعبارة أخرى، إن طبي ثنائية الواقع/المثال مرتبط بطبي ثنائية مستويين من العقل : النظري/العملي، اللذين لو يتوحدا إلا في مدرسة الأنبياء لا المناهج الموضوعة بعقلية بشرية. والحديث الشريف : "العقل ما عبد به الرحمان، واكتسب به الجنان" ناظر إلى الجانب العملي لمقولة العقل.

في منهجية أمرين أمرين، لكي يكون المثال مثالا، لا بد أن يكون واقعا متحققا حتى يتمثل به، وإلا عاد خيالا موهوما. والواقع بما أنه واقع فهو إيجابي يستوعب لكل ما يمكن أن يكون إيجابيا. والواقع من جهة كونه واقعا له حظ من المثال. كما أن مثالية المثال تقتضي تحقق المثال على أرض الواقع وإلا كان مجرد خيال موهوم، وقد يكون هذا هو السبب في بيان تواجد المثل في الأرض إضافة إلى السموات :

((هو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم))^{٩٢٨}، "٩٢٩".

^{٩٢٦} "يناقش الدكتور نصيف نصار في كتابه (الأبديولوجية على المحك) هذا المبدأ، ويرى أن سلطة العقل ليست شائعة بالسواء بين أفراد النوع الإنساني". نقلا عن : إيلي نجم - ديكارت، ماذا بقي لنا منه اليوم ؟ - السفر ٩٦/٥/٣١

^{٩٢٧} المصدر السابق

لا زالت في ساحة الفكر والثقافة أفكار تنطبع طابعاً متخلفاً طفولياً عن الله وجوهر الدين. وقد يصعب عليها أن تتخلى عن أصل تعودت عليها، وهي : أن الله يتلخص دوره في فعل الأفاعيل العجيبة الغريبة التي لا نعرف أسبابها الطبيعية. فكلما واجهنا ظاهرة غير عادية في عالمنا، ولم نكتشف عللها وأسرارها ننسبها إلى الله. في ظل هذا الانطباع، من البديهي أن ينسحب الله خطوة بعد خطوة أمام تقدم العلم والتقنية الحديثة خطوة بعد خطوة.

"يقول القرآن : ((لقد خلقنا الإنسان في سلاله من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين))^{٩٣٠}... من الجلي أن عملية نمو الخلية البشرية بالنسبة إلى هذا الوصف القرآني تعتمد على التدخل المباشر والمستمر من قبل الله لنقلها من طور إلى آخر... هل يتفق هذا الوصف والتعليل مع معارفنا العلمية عن الموضوع وما يبينه لنا علم الأجنة حول تطور الخلية البشرية في مراحلها الأولى ؟ الجواب هو حتماً بالنفي"^{٩٣١}.

وعندما يكون الله مصدر إرجاع المجاهيل وفقط المجاهيل، فإن كل حديث عن تداخل العلم/الدين وتوحيد هذه الازدواجية يقابل بالسخرية والاستهزاء : "إن فكرة التوفيق بين العلم والدين ليست سوى أسطورة يدعو إليها بعض المفكرين... لأنهم لا يستطيعون التزل عن اعتقادهم الدينية من جهة، ولا

^{٩٢٨} الروم ٢٧

^{٩٢٩} العلامة الطباطبائي — الميزان — ٢٩٥/١٤

^{٩٣٠} المؤمنون ١٢-١٣

^{٩٣١} صادق جلال العظم — نقد الفكر الديني — ٢٧

يستطيعون أن يتجاهلوا العلم وتطبيقاته العملية ونظرية الطبيعة من جهة أخرى... من أمثال الدكتور الشيخ صبحي صالح، الذي يحاول لمصالحة بين الإسلام والعلم الحديث أو سماحة الشيخ موسى الصدر... وكلامهم يبقى دوماً على مستوى التعميمات الفضفاضة التي لا تزعج أحداً.^{٩٢٢}

لكن هذه الانطباعات المتخلفة لا تمثل شيئاً أمام تعظيم أغلبية ساحقة من صنّاع العلوم وأرباب الاكتشافات في جميع الحقول والاختصاصات العلمية، الذين لا تزيدهم كثرة معارفهم عن أسرار العالم ونظمه المتقن، إلا مزيداً من التذلل والإقرار بكبرياء الإرادة الراسمة للكون، فضلاً عن الأنبياء والأولياء الذين بنوا دعوتهم إلى الدين باعتماد العلم وقطع مخالب الجهل. قال تعالى : ((قل هذه سبيلي، أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني))^{٩٢٣}.

١٢٦ — العلم/الأخلاق

يكثر الحديث عن علماء غير مهذّبين، يستخدمون علومهم ومعارفهم لصالح أهوائهم الشيطانية، ويضعون خيالاتهم وتجاربهم لخدمة قوى الغطرسة والاستكبار، وعن متخلفين بالفضائل الأخلاقية لا يهتمون بالعلوم والتجارب البشرية التي لا تمت بصلة إلى مكارم الأخلاق.

^{٩٢٢} المصدر السابق — ٢٢

^{٩٢٣} يوسف ١٠٨

كذلك يكثر الحديث عن لزوم الجمع بين العلم والأخلاق، بين المعرفة وتهذيب النفس.

وقد يستدل لإثبات ضرورة هذا الجمع، بالآيات الشريفة التي جمعت بين الكتاب والحكمة من جانب، وتركبة النفس من جانب آخر في صدر رسالات أنبياء الله (ع).

لكن منطق "امر بين امرين" لا يقتنع بالحديث عن لزوم الجمع بين العلم والأخلاق، بل يذهب أبعد من هذا، ويدّعي استحالة الفصل بينهما، ويرى العلم في صلب الأخلاق !

والدليل على هذا أن العلم بمحد ذاته قيمة ذاتية من أكبر القيم الأخلاقية. فمن يكتسب العلم يتحلى بقيمة أساسية من القيم الأخلاقية، كما أن من يسعى في سبيل التخلق بأخلاق الله، يستحيل أن يكون بمعزل عن العلوم والمعارف. لأن "أخلاق الله" المذكورة في الحديث الشريف: "تخلقوا بأخلاق الله" هي صفات الله وأسمائه، ولا يخفى أن الفلاسفة والعرفاء والمتكلمين يتفقون على وضع صفة "العلم" في صدر قائمة الصفات الذاتية في الله جل وعلا.

أما أن بعض العلماء يضعون علمهم ونجارهم في خدمة قوى الهيمنة والاستكبار، فهذا لا يخص "العلم"، بل أن كل واحد من القيمة الأخلاقية يمكن أن تستغل في جبهة الشر "كالقدرة" التي هي أيضاً من القيم الإلهية المقدسة، لكن الإنسان قد يستغلها مقابل القيم الإلهية الأخرى كالعدالة والرحمة والرافة. المشكلة في هذه الموارد تكمن في تفتيت وتجزئة القيم التي تتحد بحقيقتها في

جوهر النفس الإنسانية، والمذكورة في الآية الشريفة : ((فطرة الله التي فطر
الناس عليها))^{٩٣٤}.

وقد يكون السر في تقديم التزكية على التعليم مرة، وتقديم التعليم على
التزكية مرة أخرى في الآيتين التاليتين راجعاً إلى عدم إمكانية فصل العلم عن
الأخلاق، والله أعلم :

— ((ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب
والحكمة ويذكّهم إنك أنت العزيز الحكيم))^{٩٣٥}.

— ((هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ويذكّهم
ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين))^{٩٣٦}.

١٢٧ — العلم/العمل

في ساحة هذه المعادلة نجد مذاهب عدّة :

١ — **المذهب النظري** يلخص جوهر الإنسان في العلم، ولا يجد للعمل
قيمة، ولا يرى له وظيفة إلا دوام العيش لأجل مزيد من الفكر. كوجيتو
ديكارت يمثل هذا الاتجاه، ولا يرى وجوداً وحقيقة للإنسان إلا بالفكر.

^{٩٣٤} الروم ٣٠

^{٩٣٥} البقرة ١٢٩

^{٩٣٦} الجمعة ٢

والمرجئة تمثل هذا المرام في الإسلام، لأنهم ربطوا السعادة بالإيمان القلبي، دون أن يكون للعمل مدخلية في تحقيق الإيمان نفيًا أو إثباتًا.

٢ — المذهب العملائي، الذي يحط من قيمة الفكر بوصفه طرقاً لاكتشاف الحقيقة، ويهتم بالمنفعة التي تتحقق في العمل، ويقوم الأمور بالنتائج التي تحصل في التجربة والعمل. المدرسة البرجماتية هي التي تمثل هذا الاتجاه في عالم الغرب^{٩٣٧}.

٩٣٧ "وعما أن المدرسة البرجماتية تتناول النقطة الأساسية التي تعنينا في بحثنا فلا بد من الوقوف معها قليلاً لنناقش ما جاءت به من أفكار لمعرفة مدى صلاحيتها لحاكمه الأشياء كبديل عن الواقع. ويمكن لنا في هذا المجال أن نسجل الملاحظات التالية:

١— إن هذه المدرسة تخلط خلطاً واضحاً بين الحقيقة نفسها والأهداف التي تحققها أو يمكن أن تحققها، فقد يكون الغرض من اتباع الحق الحصول على المنفعة ولكن لا يعني ذلك أنها هي الحق.

٢— إن إعطاء المعنى العملي البحث للحقيقة وتجريدها عن خاصية الكشف عما هو موجود سابقاً والذي هو الواقع الم فروغ عنه كما أسلفنا، هو استسلام مطلق للشك الفلسفي الذي تحارب المدرسة التصورية والمدرسة السوفسطائية لأجله. ويجرد الاحتفاظ بكلمة حقيقة أو حق مع تجريدها عن معناها ليس بمجد في مجال إثبات الواقع الخارجي الذي ينكره الشكاكون.

٣— لنا أن نسأل هذه المدرسة عن المنفعة التي تتحدث عنها هل هي منفعة الفرد أم منفعة الجماعة ؟ ثم من هي هذه الجماعة ؟ وما هي حدود هذه المنفعة ؟ هل المنفعة الدنيوية أم أنها تشمل الأخروية ؟ وفي حال تخصيصها بالدنيوية فلنا أن نسأل كيف صح الحكم على المنفعة الأخروية حكماً سلبياً قبل إخضاعها للتجربة لمعرفة أثرها في تحقيق أمرين المتقدمين ؟

فالمنفعة الفردية إن كانت هي المعيار فإنها ستتعارض مع مصالح الأفراد مع بعضها البعض فتحدث بسبب ذلك فوضى اجتماعية مرعبة. وهذا أمر يدهي حينما يراعى كل فرد منافعه دون ملاحظة منافع الآخرين.

ويحصل من هذه الفوضى ضرر عظيم على الجميع مما يطيح بكل المنافع الفردية.

والمنفعة الاجتماعية أيضاً تتعارض مع بعضها البعض، ويحتاج ترجيح بعضها على بعض إلى تجربة اجتماعية طويلة الأمد لنتمكن من الحكم عليها بأنها نافعة أو لا". تعليقات إبراهيم البدوي على "بينات" للمؤلف.

٣ — المذهب التجميعي الذي يضع العمل المطابق للتكليف إلى جانب العلم (الإيمان) وفي عرضه، وينفي الإسلام ممن يرتكب كبيرة، وإن كان مؤمناً في قلبه. والذين يمثلون هذا الاتجاه في نطاق الإسلام هم الخوارج، حيث يتبنون **ثالوثاً**، هو : اعتقاد بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان. هذا التثليث العرضي يشبه نوعاً ما التثليث المسيحي والأقانيم الثلاثة.

٤ — المذهب التوحيدي، الذي يركز على ضرورة توحيد القلب واللسان والجوارح في بنية إيمانية متكاملة، ولكن لا بوصفها ثالوثاً في تراتب عرضي، بل بوضع العمل الجوارحي والإقرار اللساني في خدمة القلب الذي له السيادة في تحقيق الإيمان، لأن القلب مهبط وحي الله، وهو عرش الرحمان. قال تعالى (في حديث قدسي) : "لا تسعني أرضي ولا سمائي، بل يسعني قلب عبدي المؤمن".

نشاهد في تصوير القرآن للأخرة أن العمل والفعل موجود هناك، ولكن كسلم ومعراج للإرتقاء : ((إليه يصعد الكلم الطيب، والعمل الصالح يرفعه))^{٩٣٨}، أو كنتيجة طبيعية للإرادة المتوحدة بالعلم : "أجعلك حيث تقول كن، فيكون".

هنا، تجدر الإشارة إلى أن العلم الذي يصلح أن يتوحد بالعمل في بنية متكاملة، ليس مجرد ما يسمى بالعلم الحسولي، وتحدد غايته : "ضرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني" كما ورد في تعريف الحكمة والفلسفة، لأنها انفعال. بيد أن تحقيق الخلافة الإلهية في الإنسان يستلزم الخلق والإبداع، ويستلزم علماً فعلياً يتدفق منه العمل. العلم الحسولي علم انفعالي وليس هو الغاية القصوى. وهو علم ماهوي ليس منشأ لترتب الآثار. والإنسان إنسان بمقدار ما

^{٩٣٨} فاطر ١٠

يكون فاعلاً ومؤثراً ومبدعاً، ليس بمقدار ما يكون منفِعاً. فقد ورد في الدعاء :
"أعوذ بك من قلب لا يخشع، ومن علم لا ينفع".

قد يكون هذا سرّ جعل "الوصول إلى الحقيقة" هدفاً عند العرفاء بدل " فهم الحقيقة .

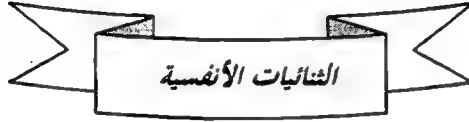
ولهذا يمكن القول أن العمل، وإن لم يكن شرطاً لإسلام المرء، لكنه شرط
"لإيمانه" :

"يقول" أبو بكر ابن أبي شيبة" (٢٣٥ هـ — ٨٤٩ م) في رسالته في الإيمان^{٩٣٩} :
"الإيمان عندنا قول وعمل، ويزيد وينقص". ويعني هذا من ضمن ما يعنيه
استيعاباً للسابق كله (المرجئة والخوارج)، وصولاً إلى مدخل جديد لمفهوم
الإيمان، وبالتالي لمفهوم الإسلام والجماعة. إن الإسلام والإيمان ليسا متطابقين
عند محدثي أهل السنة، كما أن أحدهما لا ينفي الآخر. فالمرء يدخل في
الإسلام، أي في جماعة المسلمين، عندما يقر بذلك بلسانه (عن طريق
الشهادتين). ويظل يقترب من الإيمان بقدر ما يعمل بعمل المؤمنين حتى يتطابق
الأمران. أي أن الهدف النهائي هو تطابق الإسلام مع الإيمان (اكتمال الإيمان).
لكن قلة عمل عضو الجماعة أو انعدام العمل أو ارتكاب المحرمات الظاهرة كل
ذلك لا يخرج من جماعة المسلمين، بل يقلل من إيمانه دون أن يضر
بإسلامه"^{٩٤٠}.

^{٩٣٩} ابن أبي شيبة ، الإيمان ٥٠

^{٩٤٠} رضوان السيد — الجماعة والمجتمع والدولة — ٢٣٩

الوصل الرابع:



ج - الثنائيات الثقافية

١٢٨ - الحق/المصلحة
١٢٩ - الثوابت/المتغيرات
١٣٠ - المشروعية/المقبولية
١٣١ - القدسية/الدنيوية
١٣٢ - الروحية/الزمنية
١٣٣ - التراث/التجديد
١٣٤ - العولمة/الخصخصة
١٣٥ - السلم/الحرب
١٣٦ - الديمقراطية/الاستبداد
١٣٧ - الحوار/الصدام
١٣٨ - الشعبية/النخبوية
١٣٩ - الانفتاح/الالتزام
١٤٠ - الاشتراك/الاختلاف

المقصود هنا ليس المعنى العام للحق، بل المعنى الذي يقابل المصلحة.

"المصلحة مترادفة مع المنفعة. والمنفعة لغة: تحصيل الخير الذي يكسبه الإنسان لنفسه"^{١١}، ويقابلها الضرر والنقص الذي قد يلحقه. يتجلى منطق الأمر بين أمرين" في هذه الثنائية، عندما نتنبه أن المنفعة تختلف باختلاف الجهات، فرب نافع لجهة، ضار لجهة أخرى. وربما يكون أمر واحد نافعاً لشخص ضاراً لآخر، ولهذا قالوا قديماً: "رب ضارة نفعه".

وقد ذهب بعض الفلاسفة وبعض أرباب السياسة إلى الاعتقاد بأن "الحق" ليس سوى "المنفعة"، وما ليس بنافع فهو "باطل". ثم عدّوا ذلك مذهباً فلسفياً يدرس في الجامعات، ويعتمد منهجاً عملياً في مجال السياسة والإدارة.

والظاهر أن الإسلام في قيمه ومعاييره الأخلاقية تخالف هذا السلوك.. أي خلافاً لمصلحتك، ففي الحديث: "قل الحق ولو كان مرأ"، أي فضّل الحق، ولو لم ينسجم مع أمانيك.

ولكن، "لا بد هنا، أن ننبه على أن المنفعة ليست مطلق الخير، وإلا لما كان الضار ضدها، إذ الضرر لا يتنافى مع الخير، كما تتنافى معه المنفعة. فربما يكون الشيء خيراً لجهة ومع ذلك يعد ضاراً لها، كما لو أعطى إنسان صدقة لفقير. فإن ذلك يؤدي إلى نقصان مال المتصدق، وهذا يعد ضرراً عليه بوجه من الوجوه إذ يدخل النقص على ماله، ولكنه مع ذلك خير له، بملاحظة ما سيعطيه

^{١١} أقرب الموارد - ٢ / ١٣٣١.

ذلك من أثر تكاملي على نفسه ومن أجل أخروي. نعم، لو عممنا معنى المنفعة إلى كل أنواع المنافع حتى الأخروية المؤجلة المصاحبة لأنواع الضرر العاجل والنقص المادي، لأمكن تفسير المنفعة بالخير بقول مطلق^{٩٤٢}.

فيمكن القول إنه لا "فصلحة" إلا في اتباع "الحق"، ففي الحديث: "قل الحق ولو كان عليك".

و"الحق" يختزل كل "النفع"، كما أنه يختزل كل "الضرر" : قال تعالى : ((قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضررا)).^{٩٤٣}

١٢٩ — الثوابت/المتغيرات

النص — قرآناً أو سنة — (عما هو نص) يبقى ثابتاً، ويعبر عن الثوابت التي تتجاوز المتغيرات التاريخية والجغرافية، وترسم الخطوط العامة.

صحيح أن النص يزاوِل المتغيرات أيضاً، ويعطي حلولاً لمشاكل سنحت في فترة تاريخية معينة، ويدلّ بأجوبة لأسئلة تخطر ببال ناس ومجتمع، في مرحلة فكرية محددة وبيئة محدّدة؛ لكنّ ثبات النص وتجاوزه أطر الزمان والمكان لا يبرّر، إلاّ إذا قلنا أنّ معالجة النص للمتغيرات المرحلية، لا تتلخص في حلّ وتفسير تلك المتغيرات، وإنما تعمّ لترسم الخطوط العريضة التي تفسّر نوعية مواجهة الثوابت بالمتغيرات. فالمتغيرات التي تدرس في النص الثابت، هي متغيرات من حيث

^{٩٤٢} الشيخ إبراهيم البدوي — مقالة : الحق والمنفعة

^{٩٤٣} الأعراف ١٨٨

الأحداث التي تعالجها، لكنها في نفس الوقت ثوابت من زاوية أخرى، لأنها تقدم نماذج ثابتة لنوعية التعاطي مع المتغيرات في كل الأعصار.

ملاحظات :

تدرج في معادلة : الثوابت/المتغيرات :

١ - ثنائية : الأحكام الأولية / الأحكام الثانوية.

الأحكام الأولية هي التكاليف الدائمة التي يقدمها فقه الإسلام في الأحوال الاعتيادية. والأحكام الثانوية المعالجات الفقهية للأوضاع العصية في حالات الطوارئ. و"الضرورات تبيح المحظورات".

من الطبيعي أن الأحكام الثانوية ليست في مستوى الأحكام الأولية من حيث القيمة، ولا يمكنها أن تمثل الإسلام في الوضع العام، لكن منطق : "أمر بين أمرين" الذي يتطلع دوماً إلى "التوحيد"، يؤكد على أن الحكم الثانوي في حالة الطوارئ التي تتطلبه، هو "إسلامي" بمقدار ما يكون الحكم الأولي إسلامياً في الظروف العادية، وتنفيذ الحكم الأولي في ظروف الطوارئ ليس من الإسلام بشيء.

"إن تقدم المصلحة على النص والإجماع يكون بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق تعطيلهما. كما أن تقدم السنة على القرآن يكون بطريق البيان".^{٩٤٤}

^{٩٤٤} مصطفى زيد - المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الطري - ٢٣٨ "نقلاً عن : د. خلف الجراد (باحث سوري) - أي حدود تفصل بين روح التشريع ومدلول النص - السفير (في بيان موقف نجم الدين الطري)

٢ — ثنائية : الغاية/الوسيلة.

الرأي السائد عند الكثير من أصحاب الفكر والثقافة كما عند معظم الناس (على المستوى النظري على الأقل)، هو أن : "الغاية لا تبرر الوسيلة" :

"العنف مرفوض أياً ما كان الهدف من وراء ذلك، لأن الغاية لا تبرر الوسيلة" ^{٩٤٥}

لكن مدرسة **أمريين** تطوي هذه الثنائية أيضاً ! لنبقول : **إن الغاية تبرر الوسيلة دائماً وأبداً!**، أياً ما كانت تلك الوسيلة! لكنها — في التفاصيل — تعرف الوسيلة بأنها كل شيء يستطيع أن يقدم خدمة للهدف ولتقديم تحقيقه.

بعد هذا التعريف الذي أظنه متفقاً عليه، أقول إن القيام بجريمة بشعة (كقتل نفس محترمة بغير نفس، أو من دون حجة شرعية) لأجل إقامة حكم إسلامي (مثلاً)، ليس "وسيلة غير مبررة"، بل إنه أساساً ليس وسيلة لإقامة الحكم الإسلامي الذي يفترض أن يقام لرفع الجرائم وإقامة العدل.

في المقابل قتل نفس محترمة أصبحت "ترساً" تترس به العدو المحارب الذي لا يزال يقتل الأبرياء يصبح واجباً حسب الفقهاء، وهذا المقتول البريء يعتبر شهيداً. نرى إذن، أن **الهدف يبرر الوسيلة**.

^{٩٤٥} رضوان السيد — الظاهرة الأصولية ومخاطر التوقع — السفر — ٩٨/١/٨

حسب الرؤية الشيعية يستمدّ القائد (أو الحكم) مشروعيته من الله (مباشرة في مورد النبي، وعن طريق النبي وبتنصيبه في مورد الإمام، وبتحديده عند امتلاكه للمواصفات اللازمة في مورد الولي الفقيه). لكنه يستمدّ مقبوليته من الناس واتفاق أكثرية أفراد المجتمع معه عن طريق البيعة.

فالإمام الذي نصبه النبي إماماً شرعاً وله الولاية التامة، لكنه لا يفرض رأيه على مجتمع لم يبايعه بملء إرادته، إذ: "لا رأي لمن لا يطاع"^{٩٤٦}.

والقائد الذي يبايعه الناس أمره نافذ في المجتمع، لكنه حكمه غير مشروع، لأنه "غصب"، ولا بد للمتشرعين من الجهد والتمهيد لتغيير الحكم عن طريق ثورة ثقافية أو سياسية يحدد القائد المشروع معالمه حسب المصالح.

ولكن، في معادلة المشروعية/المقبولية، أيهما هو الأساس؟ هل الدولة الإسلامية شرعية أولاً؟ أو إسلامية أولاً؟ "المتشددون" مع الأول، و"المنفتحون" مع الثاني.

إلا أن مذهب "أمرين/أمرين" يؤمن بتوحيدهما، وعدم تطويق أحدهما لمصلحة الآخر. هكذا عمل الإمام الخميني(ره)، فقد "ركز الإمام على مبدأ الجمهورية بمقدار ما ركز على مبدأ إسلامية النظام"^{٩٤٧}.

تاريخياً، رضوخ الإسلام لإرادة الشعب كان أحد أسباب تكيفه على مدى التاريخ، وفي ساحات الجغرافيا:

^{٩٤٦} فتح البلاغة

^{٩٤٧} السيد خاتمي — في محاضرة ألقاها بتاريخ ٢ / ٦ / ٩٨ في مؤتمر في طهران انعقد في ذكرى الإمام الخميني

"لو لم يكن الإسلام يحمل كدين عالمي تاريخي طاقة هائلة على التحول والتكيف والمرونة والتأويل والتفسير وإعادة النظر، لما تمكن من الاستمرار والاتساع على امتداد ١٥ قرناً في مجموعة هائلة من الثقافات المختلفة والمجتمعات المتنوعة والحضارات المتضاربة والدول المتصارعة... نجد أن أعظم مدافع عن علمانية الدولة في الهند منذ الاستقلال هي الأقلية المسلمة في البلد".^{٩٤٨}

١٣١- القدسية/الدنيوية

إن اتفاقاً صارماً حصل بين كثير من "المقدسین" أو المتدينين وبين كثير من العلمانيين على ضرورة فصل الدين عن السياسة. ولكل منهما هواجسه لتطبيق هذا الاتفاق.

فالمتدين يرى السياسة مليئة بالمكر والفساد والغش والتليس، وكل هذا يبرر بحجج مألوفة كالضرورات المرحلية والمصالح القومية والوطنية وغيرها. فالحفاظ على سمعة الدين وقداسته يفرض على ولاة الدين أن يتعدوا عن أساليب الحكم ومساحاته، ويهتموا بدلاً من ذلك بالنصيحة وحث الناس على القيم الأخلاقية.

من جانب آخر، يتهم العلماني رجال الدين بأنهم إذا تدخلوا في السياسة ووصلوا إلى سدة الحكم، يحاولون أن يضيفوا على حكمهم وأنماطهم المعرّضة

^{٩٤٨} صادق جلال العظم — الإسلام والعلمانية — السفير — ٩٦/٣/٢٧

للأخطاء طابعاً قدسياً إلهياً، ولا ينم عن هذا شيء إلا الاستبداد والقهر باسم الله.

ولكن بالرغم من هذا الاتفاق الصارم الذي ينسجم مع قناعات الطرفين، نرى وجوهاً جلية أو خفية عن أشكال التداخل والتفاعل بين المقدسين والعلمانيين :

"تبين أنماط التجربة الدينية الظواهرية أن القدسي يتجلى على صعيد كل ما هو عجيب وغريب وجليل وآسر. وهذه الأبعاد هي أبعاد دينية - دنيوية. فالتجليات القدسية العقلية واللامعقولة تتجلى بدءاً بالظهورات الإلهية والنبوية وحتى التجلي في حجر وشجرة في أشياء عالمنا الطبيعي الدنيوي. فالقدسي والدنيوي أبعاد تبادلية. فأن يعيش الإنسان ككائن هو بمحدد ذاته فعل ديني لأن الغذاء، الحياة، الجنس، العمل لها قيمة قدسية.

ويرى ريميس دو بريه في كتابه (نقد العقل السياسي) أن الغيبي والمقدس و الرمزي هي أبعاد لا تزال فاعلة في التشكيلات المعاصرة. ولاريب في أن السلوك الدهري يحاith في السلوك الديني، كما أن السلوك الديني ظاهر في الدهري. فالظاهرة الدينية هي ظاهرة (تاريخية) زمانية، وإن كانت ظاهرة ميتافيزيقية. كما أن أشياء العالم الدهرية ذات قيمة أنطولوجية (= كونية). والكون من حيث أسرارته وجلاله وعظمته هو كون مقدس...

وإذا كان الإنسان البدائي يعتبر المكاني مكاناً أنطولوجياً وليس مجرد مكان هندسي بالمعنى الدنيوي للكلمة، فإن الإنسان الدنيوي يقدس العالم بطريقة (محدثة) كالحنين إلى مسقط الرأس أو إطلال الحبيب أو الوطن. فالمسلك الديني الخفي الذي يسلكه الإنسان الدنيوي لا يختلف إلا في الموضوعات والأحوال عن المسلك الديني..." وعلى الرغم من عملية اللاقدسة مازالت الصور النموذجية

حية في اللغة والسلوك الديني الحديث. وما زالت الآثار والصور النموذجية قائمة كالمنازل التي تحكي الهندسة الكونية (القبة = السماء التي تمثل المطلق)^{٩٩}.

الفصل بين الدين والدولة هو بلا ريب شرط من شروط الحداثة في عصر مابعد الحداثة التي تتحدد بذاتية الحداثة. لكن الوصل بين الدهري والقدسي بين الإنسان والطبيعة بين الكائن والكنينة لا يقل أهمية عن هذا الفصل.

والدينية الحديثة eligieusite صارت تميز بين العلمانية Laicite وأساسها الفصل بين الدين والدولة من دون التضحية بالبعد الروحاني والقدسي ومناوأة الروحانية الدينية والفلسفية وبين العلمانية Lacisime الوصفانية المناوئة للقيمة الروحانية. وفي الغرب الحديث ظهرت أيديولوجيات سياسية — دينية (كالأحزاب الديمقراطية المسيحية)، ووصلت إلى سدة الحكم في أكثر من بلد أروبي. غير أن تلك الأحزاب تبنت والتزمت بالمبدأ الديمقراطي بما ينص على حيادية القانون وتجرد الدولة^{٩٠٠}.

إن أيديولوجية "أمريين" التي ترفض إقامة السدود بين ثنائيات الإنسان والكون، تؤمن بأن جوهر الدين هو القداسة، وجوهر العلمانية هو الاعتماد على حرية الإنسان في رسم قراراته، و :

١ — تنصح بعدم ابتعاد العلمانيين عن بركة القداسة الدينية التي بإمكانها أن تحل كثيراً من مشاكلهم الأخلاقية والثقافية وحتى البيئية :

^{٩٩} د. جميل قاسم — العلمانية : المختلف والمؤتلف

^{٩٠٠} المصدر السابق

"الطبيعة عند الإنسان الديني ليست (طبيعة) عادية، بل هي طبيعة ذات سحر وبهاء وجلال وقُدسية. أما الطبيعة بعد عملية اللاقدسة، فنجد أن المجتمعات الصناعية قد لوثتها بشئ أنواع التلوث وأشكاله، فجعلت البيئة (الأنهار والبحار والطبقات الجوية) مكاناً يفقد أكثر فأكثر بُعدَه الحيوي الصالح للحياة، محولة الأرض إلى (كوكب مهملات). كما أن أنماط البناء والهندسة السائدة هي بدورها أنماط اصطناعية، وحتى الحداثق (الطبيعية) نخوها في منطقها الهندسي حداثق اصطناعية متطبعة بلا أصالة ولا امتداد طبيعي"^{٩٠}.

٢ — كما تنصح المتدينين بعدم الخطّ من قيمة التطورات العقلية البشرية التي تمهد السبيل لفهم أعمق وقراءة أوسع لمضامين الدين.

فبدل إزالة القدسية عن المذهب والدين، وتطويره باسم العلمانية والنظرة العلمية المحايدة، تنصح بتوسيع القداسة، لتعم جوهر العلمانية الذي هو الاعتماد على العقل البشري.

وبدل إزالة القدسية عن **المحوزات العلمية** والمعارف الدينية، تنصح بتوسيع القدسية لتعم الجامعة والعلوم التجريبية والتقنية من منطلق: "طلب العلم فريضة على كل مسلم"، "والعلم علمان: علم الأديان وعلم الأبدان".

في ثنائية: **المحوزة/الجامعة**، نرى أن الرؤية التي تحتكر القدسية **للمحوزة** دون **الجامعة**، تنطلق من أن الإسلام هو دين الثوابت لا المتغيرات، ودين الأصول لا الفروع، ودين الأحكام الأولية لا الثانوية، ودين الآخرة لا الدنيا، ودين الروح لا الجسم.

لكن الإسلام:

^{٩٠} المصدر السابق

- يجمع بين الثواب والمتغيرات : ((بمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب))^{٩٥٢}.
 - ويجمع بين الأصول والفروع : ((مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء، تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها))^{٩٥٣}.
 - ويجمع بين الأوليات والثانويات : ((ليس للإنسان إلا ما سعى))^{٩٥٤}, (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام).
 - ويجمع بين الدنيا والآخرة : ((ربنا آتنا في الدنيا حسنة، وفي الآخرة حسنة، وقنا عذاب النار))^{٩٥٥}.
 - ويجمع بين الروح والجسم : ((ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين))^{٩٥٦}, و(العلم علما : علم الأديان، وعلم الأبدان).
- إن قداسة الحوزة يجب أن تكون في خدمة تجدها وتطورها. وقدسية فتوا المجتهد بذاتها تدعو إلى حرمة تقليد المجتهد من سائر المراجع. وهذا يبرر الاختلاف في برهة واحدة، كما أن وجوب التقليد من المجتهد الحي تبرير للاختلاف والتطور في مختلف الفترات الزمنية.

^{٩٥٢} الرعد ٣٩

^{٩٥٣} إبراهيم ٢٤-٢٥

^{٩٥٤} النجم ٣٩

^{٩٥٥} البقرة ٢٠١

^{٩٥٦} المؤمنون ١٤

ثم إن قدسية رأي الفقيه لا تستوجب صحة فتواه, بل تنطلق من قداسة عملية الاجتهاد وإعمال النظر. وهذا معنى الحديث: "للمصيب أجران وللمخطئ أجر واحد".

والمجتهد الذي يُعمل فكره وعقله في استنباط الحكم الإلهي ولا يصل إلى الحق, هو مثل : ((ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله))^{٩٥٧}.

"مضى علينا فترة كان بعض أرباب الظاهر يؤكدون على غنى الفقه الإسلامي , وأن الإسلام هو الدين الوحيد الذي تبنى أغنى فقه وبرنامجه على نسوية أوضاع المجتمع الإنساني وتسديده. ولكن, هل هذا يعني أن التفكير الفقهي المتعارف في الحوزات العلمية الإسلامية طال القرون الماضية كافٍ بالفعل لحل كل أزمة سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية محلية أو دولية, بدون مساهمة الجامعات؟

الذي نؤمن به هو أن الفقه المبني على المرجعية الحية الصالحة يضمن سعادة الإنسان, وهو ميراث الأنبياء. ولكن, يجب الانتباه إلى أمرين :

أولاً : غنى هذا الفقه هو غنى أسلوبه وأسس ومعاييره. وهذا لا يعني أن الفتاوى الصادرة والأحكام الموجودة تكشف الستار عن كل أمر مغلق.

ثانياً : إن تركيز الفقه الشيعي على المرجع الحي , ورفض تقليد المرجع المتوفى خير دليل على لزوم ممارسة الفقه, وحضور الفقيه على الأرض وفي ساحة العمل, ليأخذ من المصادر الفقهية ما هو مطلوب, ويتلقى من المستجدات الجارية في أرض الواقع ما هو موجود, ثم يؤلف بينهما, ويصدر حكماً يدفع

"بالواقع الموجود" نحو "الحق المطلوب", حتى يمثل واقعية الإسلام ومثاليته في آن واحد.

من هذا المنطلق, نحن نؤمن بضرورة مساهمة الحوزة والجامعة في تصميم إدارة المجتمع, ونظام للحكم, يقوم على حوزات تغذيها باستراتيجية القيم الإلهية الثابتة مدى الدهر, وينقذ الفرد والمجتمع من ظلمات الكفر والاستكبار إلى نور الإيمان والسعادة والكمال, كما يقوم على جامعات تزودها بتكتيكات عملية حديثة تتطور وتختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة, وتعامل مع متغيرات المجتمع البشري.

واختصاص القضايا الاستراتيجية بالحوزات والأمور التكتيكية بالجامعات, رغم أنه يعطي القول الفصل للحوزة ويجعلها اليد الفضلى في الحياة وشؤونها, فلا يقلل — ويجب أن لا يقلل — من شأن التفكير الجامعي, ودور الجامعة في إيناع هذه الثمرة الميمونة, لأنه لا مناص لتحقيق الاستراتيجي إلا بالتكتيك, على غرار ما نعتقد به من عدم استقرار الإيمان إلا في وعاء العمل الصالح^{٩٠٨}.

ملاحظة :

ذهب السيد محمد خاتمي (رئيس الجمهورية الإسلامية في إيران حالياً) إلى ضرورة تفكيك أصل الدين عن فهمنا للدين واعتبار الأول مقدساً والثاني غير مقدس. وفيه نظر من وجوه :

أولاً : لأن هذا الرأي في الأساس وفي العمق بمعنى انتساب الثابت والمقدس إلى الله, وانقطاع المتحول والمتغير عنه. والقول بأن ما هو ثابت فهو لله (أصل الدين) وما هو متغير فهو للإنسان (فهمنا عن الدين), يذكرنا بمقولة أعط ما لله

^{٩٠٨} محمد خافاني (المؤلف) — الحوزة والجامعة بين الماضي والحاضر — مجلة الرصد — العدد ٥٨

لله وما لقيصر لقيصر. لكن القرآن يقول: ((قل كل من عند الله))^{١٥٩}. فالثابت لله والمتغير لله.

إن تفكيك حوزة الله عن الإنسان ينسجم مع مقولتين من آراء المعتزلة هما : فكرة **التفويض**، وأصل **التفويض**. هذا الرأي يترّفه عن انتساب الإرادة الإنسانية والفعل الاختياري (عما فيها من الفهم المتطور للإنسان) إليه. هذا لا ينسجم مع موقف الشيعة أي التشبيه في عين التزيه والتزيه ضمن التشبيه.

ثانياً : إن اعتبار أصل الدين مقدساً والفهم المتغير الإنساني عن الدين غير مقدس، يعني أن في عصر غيبة الإمام المعصوم (الذي له الحق فقط في تحديد أصل الدين عبر علمه الذاتي اللدني) لا يوجد دين بين الناس، وكل ما يسمى بالدين هو الفهم الغير المقدس للدين. معنا هذا حرمان أهم المراحل التاريخية للمجتمع البشري من أصل الدين، وهي مرحلة غيبة المعصوم التي تعبر عن بلوغ الفكر الإنساني، ووصله إلى درجة استنطاق النص المقدس والتحاوّر معه.

ثالثاً : لو كان المقدس ملخصاً في الثابت غير المتغير، فكيف يبرر نسخ الشرائع المقدسة السماوية واحدة تلو الأخرى، وحتى نسخ بعض الآيات القرآنية ببعض الآخر ؟ والله أعلم.

١٣٢ - الروحية/الزمنية

في معادلة : **الروحية/الزمنية**، يحسن بنا أن ننظر إلى خلفية الفصل بين هذين

المسلوطين :

"إن فصل السلطة الزمنية عن السلطة الدينية ليس من الإسلام في شيء. بل هو نتاج المعركة بين الكنيسة والتقدم العلمي في الغرب الذي انتصر عليها، وأقصاها عن ممارسة أي دور في أمور السلطة الزمنية، وحصرها ضمن حوزات الكنائس وأماكن العبادة لا غير"^{٩١٠}.

لكن رأياً آخر ينفي أن يكون هذا الفصل — حتى في صميم الثقافة الغربية — جذرياً، ويرى أن العلمانية لم تحلّ قيماً أخرى بدل القيم الدينية، غاية الأمر أنها صاغت بصياغة عقلية لتحررها من أيدي رجال الكنيسة :

"إذا تأملنا بعمق في طبيعة العلمانية الغربية، لوجدنا أن استقلال السلطة الزمنية، أي تحريرها من وطأة الكنيسة التي كانت تسعى إلى إخضاعها وربطها بعجلتها ومصالحها الدنيوية كمؤسسة اجتماعية سائدة، لم يعن، وما كان له أن يعني استبدال القيم والتصورات السائدة في المجتمع المسيحي بقيم ومفاهيم ورموز مخالفة كلياً ومناقضة للدين السائد. إذ، أن لها أن تأتي بقيم لا تعرفها ولا يعرفها المجتمع الذي نبعث منه ؟ لقد جعلت من القيم السائدة قيماً علمانية، أي سحبتها من يد الكنيسة ومن وصايتها، وجعلتها قيماً اجتماعية مدنية خاضعة للعقل ومستمدة منه، سواء ما تعلق منها بالأحوال الشخصية أو بالأسماء أو بالتقاليد أو برؤية العالم الشاملة، أو بالأخلاقيات. وأضافت إليها قيماً جديدة حقوقية أو أيديولوجية مستمدة من الثقافة الغربية غير الدينية، حيث لم تجد مماثلاً لها في المسيحية"^{٩١١}.

^{٩١٠} الشيخ محمد توفيق المقداد — رد بعض الشبهات عن ولاية الفقيه — السفر ٩٨/١/٨

^{٩١١} د. برهان غليون — اغتيال العقل — ٢٢٧

هذا كان وجهة نظرٍ عن وحدة خفية بين الكنيسة والعلمانيين حول القيم في عالم الغرب.

ثم بدأ أمر التفاعل بين الدين والعلمانية يتجاوز الغرب، ليجد صده في سائر الأوساط :

"الكلام على العلمانية لا يعني البتة نفي الدين... وكما أنه لا يمكن للإنسان أن ينسلخ عن ناسوته... فلا يمكن أيضاً أن يتجرد عن منازعة القدسية الغيبية، وإن ظن ذلك، فالقدسي هو عنصر من عناصر الوعي والغبي هو مبدأ من مبادئ الاجتماع، وهذا المعنى لا اجتماع أكان حديثاً أم قديماً يخلو من أبعاد غيبية قدسية... ولا اجتماع بلا عقيدة ولا عقيدة إلاّ وتحيل إلى غائب"^{٩١٢}.

أما على مستوى الإسلام، وأحوال الساحة الإسلامية المعاصرة، فقد بات الاعتراف بتفاعل الإسلام وتعامله مع الحكم والسياسة أمراً واضحاً :

"إن الإسلاميين يضعون السياسة في صلب مشروعاتهم. بإعلانهم (أن الإسلام هو الحل) يتفقون مع الزعيم الإيراني خامنئي بأن الإسلام (غني بالتعليمات المتعلقة بإدارة شؤون الدولة الاقتصادية وإقامة صلات وعلاقات إجتماعية بين الناس وكذلك لإدارة شؤون الأسرة)"^{٩١٣}.

"في الاجتماع الإسلامي، حيث الإسلام في عقيدة معتنقيه دين ودولة في آن، لم يعرف هذا الاجتماع حركة في تاريخه قامت على مبدأ الفصل بين الدين والدولة. بل جاءت كدعوة للعودة إلى مبادئ الإسلام وشريعته في وجه السلطات التي كانت تنحرف عن إقامة العدل المستأثرة بالسلطة. وهذا ما أدى

^{٩١٢} علي حرب — نقد الحقيقة — ٧٠

^{٩١٣} دانيال بيبس — العقل الغربي للإسلام المتطرف — السفير

إلى تعقيد العلاقة بين الإسلام والعلمنة. وقد زاد الأمر تعقيداً نشوء الحاجة في عصرنا الراهن إلى قيام الدولة الحديثة، وهي دولة علمانية بطبيعتها^{٩٦٤}.

والتأكيد على لزوم الدمج بين الإسلام والحكم وصل إلى درجة، ادعى البعض أنه ليس عند "الأصوليين" نابعاً من القناعة والإيمان، بمقدار ما يكون نابعاً من القناعة بعدم تناسب أي حكم مع ثقافة الناس غير الإسلام :

"حسبما يلاحظ مسؤول مصري رفيع، فإن الإسلام بالنسبة للأصوليين (ليس عبارة عن قواعد في السلوك أو العبادة بل هو نظام حكم) ويرى أوليفر روي... (أن العودة للإسلام بالنسبة لكثير منهم كان مردّها تجربتهم السياسية وليس نتيجة اعتقادهم الديني)".^{٩٦٥}

في أجواء هذه الآراء المتضاربة، موقفنا نحن من معادلة الروحانية/الزمنية يتلخص في ما قاله منظرٌ منهجية "أمر بين أمرين : الإمام الخميني (ره) ، حيث قال : "والله أن الأخلاق في الإسلام كلها سياسية. والله أن السياسة كلها أخلاق"^{٩٦٦}. إن الدفاع عن الأخلاق عن طريق عزل المتدينين عن الإدارة والحكم، هو عمل غير أخلاقي بحت، يفتح باب المجتمع البشري بمصراعيه لجنود الشيطان والمدراء غير مهذبين أن يحكموا على رقاب الناس.

^{٩٦٤} العلامة محمد حسن الأمين — العلمنة والدين والدولة — قراءة في الإشكاليات — السفير — ٩٧/١٢/١٩

^{٩٦٥} دانيال بايس — العقل الغربي للإسلام المتطرف — السفير

^{٩٦٦} السيد عباس نور الدين — سفر إلى الملكوت — ١٩

تتفق جماعة من المثقفين مع بول شاوول على أن : "الأصوليات هي ماضوية"^{٩٦٧}. وترى أن "أحد أوجه أزمة الثقافة العربية أننا ندرس ونلقن ثقافة الانتصار في عصر الهزيمة"^{٩٦٨}. وتفسر سبب "العودة إلى الأصولية على أنه : "الخوف من مواجهة العالم من دون أية منهجية جاهزة"^{٩٦٩}.

وقد يكون الحق مع جاك بيرك عندما يعزّو مشكلة الإسلام الكبرى اليوم إلى: "الطلاق الذي قد يتدهور بين مواقف العقيدة وبين السير الفعلي للعالم، بل السير الفعلي للعالم الإسلامي نفسه".

ولا نخفي نحن أيضاً معاناتنا من عدم جريان "الذكر الحقيقي الذي يحول الذكريات إلى مستقبل"، ومن عدم تحقق رابط عملي "بين الحداثة والأصالة".

لكن هل أن هذا الواقع المؤسف الذي يعيشه أكثر البلدان الإسلامية في عدم ربط الماضي بالمستقبل والحداثة بالعراقة يعود إلى القرآن "بنصه المؤسس" (حسب تعبير جاك بيرك) ؟ أن أم سببه هو سيطرة أنظمة سياسية وثقافية غير صالحة، لا تمت بصلة إلى الإسلام والقرآن ، وإن كان بعضها يختفي تحت قناع القرآن كحبر على ورق، دون أي التزام بنهجه وتخطيطه لحياة الفرد والمجتمع ؟

^{٩٦٧} السفر - ٩٦/١١/١٥

^{٩٦٨} حسن حنفي - النهضة العربية - النور ٧٩ - كانون الأول ٩٧

^{٩٦٩} مطاع صفدي - السفر - ٩٦/١١/١٥

والقرآن نفسه يعاقبهم بقوله ((وإن تولوا يستبدل قوماً غيركم))^{٩٧٠}، و((إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم))^{٩٧١}.

ويتوقع جاك بيرك من الإسلام أن يقترح "حلول ممكنة لهذه التجديدات"، إذا أراد أن يثبت أهليته للعصر الراهن عدم جموده في التراث. لكن إن كان يقصد بها تحديد المبادئ والأسس الثابتة لتفسير المتغيرات والتجاوب معها، فالقرآن كفيل بهذا الأمر، والنص القرآني حافل بهذه المبادئ في مختلف شؤون الحياة.

أما أن يتوقع من هذه الحلول أجوبة جاهزة لكل أمر مستجد في مراحل تطور المجتمع البشري، فالقرآن لم يترل لهذا الغرض الذي فيه إلغاء لدور العقل والتجربة والممارسة العقلية التي نعتبرها جزء لا يتجزأ من ديانة الإسلام، سواءً في تبين الأصول والعقائد، أو في تطبيق الفروع والمناسك. وهل هناك مدرسة أخرى تدعى امتلاك هكذا حلول جاهزة^{٩٧٢}.

في جدلية التراث/التجديد، يرى بعض المفكرين أن العالم الإسلامي اليوم يتوزع بين نوعين من الخطاب:

"الأول: الخطاب الإسلامي التقليدي الذي يعرف كيف يقول وكيف يخاطب الناس بالإسلام والتراث، ولكنه لا يعرف ماذا يقول.

^{٩٧٠} محمد ٣٨

^{٩٧١} الرعد ١١

^{٩٧٢} محمد خاقاني (المؤلف) — نقد لكتاب : إعادة قراءة القرآن — مجلة المنطلق

الثاني : وهو الخطاب العلماني الذي يعرف ماذا يقول, لكنه لا يعرف كيف يقول. ونحن الآن نحاول أن نجد خطاباً ثالثاً يعرف كيف يقول... ويعرف ماذا يقول"^{٩٧٣}.

نحن لا نشك أن بناء المستقبل يتطلب حواراً مع الماضي, وفهماً لثقافة المجتمع, الذي تمتد جذوره في ماضيه, لذلك :

"أن تجيد الثقافة أية ثقافة لا يمكن أن يتم إلا من داخلها : بإعادة بناءها وممارسة الحدائق في معطياتها وتاريخها والتماس وجوه من الفهم والتأويل لمسارها تسمح بربط الحاضر بالماضي في اتجاه المستقبل"^{٩٧٤}.

لكن الحوار مع الماضي أو "مساءلة الحاضر للماضي" كما يقول مورخو (الحوليات) الفرنسية "تفترض أن أسئلة الحاضر لا تجد جوابها في الماضي, بل أنها تجد في الماضي حقلاً معرفياً يغنيها ويثريها بعناصر جديدة. أي الحركة الرجوعية (حركة الذهاب والإياب الدائمة بين الحاضر والماضي — مارك بلوخ) تولد أسئلة جديدة ومعرفة جديدة وهكذا"^{٩٧٥}.

إن الإسلام الذي ندعو إليه ليس سلفياً, بل يأخذ أصوله من تراث لا يتلخص في الماضي (لأنه يفوق الزمن), وليس مع الانفصال عن الهوية والتراث, لأن المنفصل عن هويته ((كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار))^{٩٧٦}.

^{٩٧٣} حوار مع المفكر المصري حسن حنفي — السفير — ٩٦/٧/٤

^{٩٧٤} محمد عابد الجابري (في ندوة : العرب والعولمة) بيروت — السفير — ٩٧/١٢/٢٠

^{٩٧٥} وجيه كوثراني — الجابري ووصفة العقلانية الجاهزة من عند ابن رشد — السفير — ٩٧/١٢/٢٠

^{٩٧٦} إبراهيم ٢٦

قد نجد مثالا مناسباً عن طبي ثنائية التراث/التجديد في سائق يركز على الطريق الممتد "أمامه" عند قيادة سيارته، لكنه بين حين وآخر يلقي نظرة عابرة إلى مرآة السيارة ليرى ما يقع "خلفه" من سيارات أخرى قد تسبقه من يمينه أو شماله، ولا بد أن يكون على معرفة بأوضاعهم ونسبهم. هذا الالتفات اليسير إلى الخلف ليس لأجل الرجوع إلى الخلف، وإنما لأجل الاهتداء إلى الأمام. اهتمام الإسلام بالماضي ودراسة التاريخ في منهجية القرآن ليس للتفوق في الماضي والعيش في قلاع التراث، بل لاستخلاص العبر وبناء مستقبل أفضل من التراث.

و"ليس ثمة جدوى في العودة إلى ماضينا فقط من أجل العودة فهذا ارتداد. علينا أن نعود إلى ماضينا من أجل التعرف بشكل أفضل على أنفسنا ومن أجل التعرف على توصيفنا وفهم ثقافتنا"^{٩٧٧}.

"تعالوا نستلهم الإمام الصادق في نهج الصديق، لنقول: لا أصالة ولا تجديد، لا أصولية ولا حداثة، بل أمر بين أمرين. نحن مع الأصالة التي لا تفتح على الحديد فحسب، بل تنتج الحديد، كما ينتج أصل الشجرة فروعها، فتؤتي أكلها كل حين بإذن ربها. ونحن مع الحديد الذي لا يقتلع عن جذوره، بل يتعلق به ويتقوى به ويتغذى به، ويرى في انفصاله عن أصله هدماً لأساسه ودماراً لكيانه.

الأصيل عندنا، هو الذي ينتج الحديد. والثابت عندنا، هو الذي يخلق المتغير، ويحرك المتحرك. والمقدس المتزه عن الزمان، هو الذي يدول الأيام،

^{٩٧٧} السيد محمد خاتمي في كلمة أمام منظمة المؤتمر الإسلامي

ويرسم خط الزمان, هو الذي يقلب القلوب والأبصار, ويحول الحول والأحوال.

يكفي أن نعرف: ما الذي يجب أن يبقى ثابتاً؟ وما الذي يمكن أن يتغير, أو يجب أن يتغير؟ وأظن أن القرآن ليس صامتاً أمام السؤال: ((مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء))^{٩٧٨}.

يبقى أن نعرف: ما هو الأصل, ليبقى ثابتاً؟ وما هو الفرع, ليتجدد ويتطور؟ علمونا من زمان, أن للدين أصولاً وفروعاً, ولكن بدون الدخول في التفاصيل, أود أن أشير أن علم الكلام, الذي يتبنى شرح الأصول والدفاع عنها, هو أيضاً لم ينحزل عن التجديد. واليوم, علماء الكلام الإسلامي لا يرون بداً من التجديد في علم الكلام, للإجابة عن الأسئلة التي تفيض بغزارة وفي كل لحظة, من الآفاق التي تفتحها البحوث العلمية والدراسات الجديدة.

قد يبعث على الاستغراب, أن نرى أن معظم الأصوليين المتدينين يرفضون التجديد, وفي نفس الوقت يدعون إلى ديانات كان أنبياءها ومبليغيها من دعاة التجديد. الدين عند الله الإسلام. كان ولا يزال هو الإسلام. لكن الشرائع التي نزلت لتطبيق هذا الدين, تجددت وتطورت بتطور المجتمع البشري. وكل شريعة نسخت الشريعة السابقة. حتى برز الإسلام, وأثبت التجديد في أطوار المجتمع البشري ضرورته في الإسلام بالذات. ونزلت آيات في كتاب الله العزيز, تنسخ آيات أخرى سبقتها في الزمان. ((ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها))^{٩٧٩}. ومع أن القرآن لم يتعرض للنسخ بكتاب آخر وشريعة أخرى,

^{٩٧٨} إبراهيم ٢٤

^{٩٧٩} البقرة ١٠٦

ولكن وصف القرآن بأنه حمال أوجه , فاحتمل قراءات تتطور وتتكامل يوماً بعد يوم.

الأصوليون الرافضون للتجديد, يدعون إلى سيرة الأنبياء, وقد لا يدرون أو يتجاهلون, بأن الأنبياء والمرسلين (عليهم صلوات الله) الذين هم أساس الأصالة في الدين, هم حملوا راية التجديد والإصلاح, وهم تعرضوا أكثر من غيرهم لمخالفهم الذين كانوا يقولون : ((إننا وجدنا آباءنا على أمة وإننا على آثارهم مهتدون))^{٩٨٠, ٩٨١}.

١٣٤ — العولمة/الخصخصة

النوايا الخبيثة التي تحشد قوى الفطرسنة وسلطات الاستكبار للدفاع عن "العولمة" واضحة كالشمس في إجراءاتهم القمعية ونشاطاتهم السياسية والعسكرية التي تظهر أحياناً في أنماط من الإبادة الجماعية لبعض الأقوام المغضوبة, وتطويقهم للبعض الآخر. وهذا لا يبقى المجال للنقد إلا في جو مفعم بالتشؤم :

"العولمة هي من دون شك أرقى انجاز عمراني في تاريخ البشرية. لكن لو لم يُفقد الأمن والأمان في ظلها لكانت استقبلت بطريقة أخرى من قبل الشعوب. ولو لم يكن النفاق الرأسمالي ديدنها ومعدنها لمجدت ثقافتها وحضارتها وعقيدتها

^{٩٨٠} الزخرف ٢٢

^{٩٨١} محمد خاقاني (المؤلف) — الأصالة والتجديد في الواقع والمرئجي — السفير — ١٩٩٩/١/٢٢

الفكرية. لكنها خواء من الناحية الإنسانية، وبمجرد صدى تكنولوجي متطور جداً لأخلاق وثقافة انكشارية (بالمقارنة مع ثقافة القرن المنصرم). ومع ذلك نقول إن العولمة عمياء. وإلها سيرة الطوطم المعدني الذي تعبده، وإلها قد تحفر لصانعيها قبورهم بأن تفتح من حيث لا تدري، ومن حيث لا تبغي أبواباً واسعة أمام اتحاد "الكادحين تحت" من كل الشعوب في مواجهة "الرازحين فوق". نعم، قد تتجلى رسالتها الكبرى في أن تفعل ذلك في يوم من الأيام^{٩٨٢}. لكن رأياً آخر أقل تشاؤماً يؤكد على ضرورة الفصل بين "العولمة" و"العالمية":

"العولمة التي يجري الحديث عنها الآن: نظام أو نسق ذو أبعاد تتجاوز دائرة الاقتصاد... وهي ليست مجرد آلية من آليات التطور الرأسمالي، بل هي أيضاً للدرجة الأولى إيديولوجيا تعكس إدارة الهيمنة على العالم... العولمة (Globalisation) إرادة للهيمنة، وبالتالي قمع واقصاء للخصوصي. أما العالمية (Uninersalism) فهي طموح إلى الإرتفاع بالخصوصية إلى مستوى عالمي. العولمة احتواء للعالم. والعالمية تفتح على ماهو عالمي وكوني"^{٩٨٣}.

مدرسة "أمريين" ترى في "العالمية" أرضية لازمة لفتح الحوار والتفاعل بين الشعوب، ولتحقيق الدعوة القرآنية إلى: ((كلمة سواء))^{٩٨٤}، ولكن شرط أن تنطوي في الطرف الآخر للمعادلة أي: "الإقليم"، بمعنى أن لا

^{٩٨٢} د. فؤاد مرعي — في ما يتعدى النقد والتفكيك — السفير — ٩٨/٥/٢٦

^{٩٨٣} محمد عابد الجابري (الباحث المغربي) — ندوة: العرب والعولمة (في بيروت) — السفير — ٩٧/١٢/٢٤

^{٩٨٤} قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون)) — آل عمران ٦٤

تلقي خصوصيات الأقوام والثقافات والحضارات. فالدعوة الإسلامية العالمية التي توجت خطاباً بـ "(يا أيها الناس))، لا تعترف بهذه الخصوصيات فحسب، بل تراها آيات تبعث على الفكر. قال تعالى : ((ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين))^{٩٨٥}. وقال : ((يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير))^{٩٨٦}.

١٣٥ - السلم/الحرب

إن التداخل بين طرفي معادلة : السلم/الحرب يمكن أن يتبلور في شكلين مختلفين :

١ - أن يكون السلام يحتضن في أعماقه حالة حرب حقيقية كامنة. وتوضيحه أن :

الكتل العسكرية وقوات الغطسة العالمية خاضت معارك دامية لفرض إرادتها وسحب قرار الآخرين لصالحها في فترات من الزمن، واستسلمت أحياناً أخرى للسلم عبر قبول اتفاقيات السلام والهدنة الموقعة رسمياً أو المقبولة عرفاً. ولكن، كيف يمكن تحقيق السلم بين أطراف لا يهتمها إلا مصالحها الاقتصادية والعسكرية والأمنية؟ كل ما يسمى بالسلام في هذه الحال ينطوي في طياتها على

^{٩٨٥} الروم ٢٢

^{٩٨٦} الحجرات ١٣

حرب حقيقية تقضي مراحل تطورها الجنيني لتتبدى النور عاجلاً أم آجلاً. لذا , يمكن القول أن الحرب ملأت حيزاً واسعاً من العلاقات الدولية, ليس فقط في ساحة الحروب الدائمة, بل في دبلوماسية السلام أيضاً :

"إن الدبلوماسية قد أصبحت في عصرنا الحاضر استمراراً للحرب بوسائل أخرى. وذلك يعني أن السياسة الخارجية أصبحت تلجأ إلى مختلف الوسائل وعلى رأسها الدبلوماسية, في عملية اختبار القوى؛ تلك العملية التي أصبحت قاعدة لفهم العلاقات الدولية المعاصرة.

وتوضيح ذلك هو أن كل دولة تتمتع بمجموعة من الإمكانيات الاقتصادية والبشرية والمادية والعسكرية والاستراتيجية تشكل قدرة تلك الدولة في مواجهة قدرات الدول الأخرى, التي تقاسمها حرية الفعل والتحرك على رقعة الكرة الأرضية. وبنتيجة هذا الوضع , تنشأ في السياسة حالة من التراع المستمر بين الدول, تراوح في اشكالها بين المواجهة العسكرية العنيفة والمواجهة المدنية (Civile) الهادئة.

وفي كلتا الحالتين, ترجح قدرة الدولة — أي مجموع القوى التي تتمتع بها — كفة المنتصر. ففي المواجهة العسكرية تبرز في الصف الأمامي قوة السلاح المدعومة ببقية القوى التي تساندها في العمق. وأما في المواجهة المدنية, فتبرز في الصف الأمامي القوة السياسية الدبلوماسية المدعومة ببقية القوى التي تساندها من وراء الكواليس. هناك إذن, وفي كلا الحالتين, عملية عرض للقوى واختبار لقوى الآخرين.

غير أن المواجهة العسكرية في الوقت الحاضر, بين الأطراف الرئيسية في العالم, والتي توجه السياسة الدولية أو تؤثر عليها على الأقل, باتت شبه مستحيلة. لأن الأسلحة التي يملكها كل من "العلاقين", من شأنها أن تجعل من

تلك المواجهة — إذا حصلت — عملية انتحار ذاتي جماعي، يخشى الخوض فيها كل منهما. وهذا ما أدى إلى استبدال عملي للحرب الساخنة بما يسمى بالحرب الباردة التي، إن لم يكرسها قانون أو اتفاق مكتوب وضعي، فقد كرسها العرف والممارسة. لذلك فإن الحرب الباردة قد أوجدت حقلا جديدا لمجريات الدبلوماسية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية^{٩٨٧}.

٢ — أن تكون الحرب في الواجهة، لكنها تشمل في طياتها سلاما حقيقيا، وتكون الغاية الأساسية من هذه الحرب إنتاج سلام واقعي من خاصرة الحرب يتضمن مخاضا عسيرا للألم وولدها في نفس الوقت. وتوضيحه أن جنود الرحمان وعباد الله مكلفون تكليفا إلهيا مقدسا بالخوض في معركة تستوعب جميع آفاق التاريخ وأبعاد الجغرافيا، لأنها تكرست داخلها في جذور كل من أفراد الإنسان : ((فألهمها فجورها وتقواها))^{٩٨٨}، وامتدت خارجيا من بدء التاريخ في صراع قايل ضد هايل، إلى نهايات التاريخ وبدء ظهور المهدي(ع). وقد أكد القرآن في ما يقارب ٣٠٠ من آياته على وجوب الخوض في هذا العراك، منها : ((يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم))^{٩٨٩}، ((واقتلوهم حيث تقفتموهم))^{٩٩٠}.

إلا أن معركة الحق ضد الباطل ليست لأجل الحرب، بل لأجل السلام، وطردها لأعداء السلام. وليست لأجل النعمة، بل لأجل الرحمة. قال تعالى :

^{٩٨٧} د. ادونيس العكره — من الدبلوماسية إلى الإستراتيجية — ٤٤

^{٩٨٨} الشمس ٨

^{٩٨٩} التوبة ٧٣

^{٩٩٠} البقرة ١٩١

((ورحمتي وسعت كل شيء))^{٩٩١}. والرحمة الإلهية التي تتضمن السلام الحقيقي تشمل في داخلها نقمة وانتقاما من المظلومين. والصور القرآنية التي تتعاطى مع الحرب وتخطب الكافرين والمنافقين، تبتدء بسم الله "الرحمن الرحيم".

ملاحظة :

تدرج في ثنائية : الحرب/السلام معادلة : الشدة/الرحمة. قال تعالى : ((محمد رسول الله، والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم))^{٩٩٢}. وقال : ((فلا تتخذوا منهم أولياء))^{٩٩٣}.

١٣٦ — الديمقراطية/الاستبداد

يتفق بعض المفتحين الجامعيين مع بعض المتشدددين الحوزويين على أن الديمقراطية نتاج غربي يهدف إلى التحرر من أية لغة أخلاقية أو مرجعية دينية مستقلة. كمثال , يمكن مشاهدة هذا الاتفاق بمقارنة الفقرة الأولى مع الفقرة الثانية :

١ — "لقد انتهت مع حلول الديمقراطية الحديثة مفاهيم الشرعية وحلت مفاهيم السيادة مكانها، أما صورة الشعب الذي يتجادل في ما بينه بما هو عادل أو غير عادل بالطريقة نفسها التي تتجادل بها الجماعة العلمية, فليست من زمن

^{٩٩١} الأعراف ١٥٦

^{٩٩٢} الفتح ٢٩

^{٩٩٣} النساء ٨٩

الحدثة كما يعتقد ليوتار، بل من زمن كان يدعو إليه أفلاطون في قديم الزمان. وبات الآن من الأوهام المترافقة مع الديمقراطية، حيث لم يعد ترسيخ سيادة السلطة يتطلب اللجوء إلى أي لغة أخلاقية أو دينية مرجعية مستقلة عنها: إن السلطة الحديثة تعين حقوق الإنسان ومفاهيم الحرية والسلام وفقاً لسيادتها، من دون اللجوء إلى أي مرجعية متعالية عن السياسي — التاريخي^{٩٩٤}.

٢ — ينص البرنامج السياسي — الاجتماعي للزعيم الأصولي الأفغانستاني "قلب الدين حكمتيار" على ما يلي:

"إن الإسلام والديمقراطية لا يترافقان أو يتماشيان مع بعضهما البعض. ستكون أفغانستان دولة إسلامية مشددة. ستقوم فئة من الرجال الحكماء بتكييف القوانين مع الإسلام، وستحظر المشروبات الروحية كلها، وتعود المرأة إلى البيت مجدداً، ويتسلم الملاءات السلطة"^{٩٩٥}.

يلتقي فوكوياما مع هذا الفصل بين الدين والديمقراطية بقوله: "المواطن النموذجي للديمقراطية الليبرالية... يتخلى عن الإيمان المتعجرف بقيمته"^{٩٩٦}.

لكننا نتحفظ أمام هذا الفصل الصارم، ونرى أن الديمقراطية ليس إلا نوعاً من أنواع الاحتكام إلى العقل البشري المدعوم بمقولة "الشورى".

لا شك أن قوى الغطرسة والاستكبار تحاول أن تستغل الديمقراطية وتجردها من قيمتها، لكن هذا لا يحيط من قيمتها في جوهرها، لأن هذه المؤامرات

^{٩٩٤} نظير جاهل — أوهام الديمقراطية — ١٣

^{٩٩٥} صادق جلال العظم — الإسلام والعلمانية — السفر — ٩٦/٣/٢٧

^{٩٩٦} فوكوياما — نهاية التاريخ — ٣٢

حيكت أيضا لاستغلال الدين لصالح المستكبرين طيلة التاريخ، ولم تقدر أن تمس بجوهر الدين.

لكن الديمقراطية أو الشورى في مدرسة "أمر بين أمرين" لا يمكنها أن تغلق يد الحاكم الصالح أن يفذلك آراء الخبراء والمتخصصين عبر الشورى ويفذلكها في قرار نهائي، ويفرض رأيه على المجتمع، بناء على ما يفهم من الآية الشريفة : ((وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله))^{٩٧}، حيث خصت الحاكم وحده بالعزم. وإن شئت أن تسمي هذا "استبدادا" فسمه، واعتبره تداخلا وانطواء لمعادلة الديمقراطية/الاستبداد، لكن شريطة أن لا تفترض هذا النوع من الاستبداد نفس ما يعمل به في الأنظمة الفردية والدكتاتورية القائمة على هب ثروات الشعب وخياراتهم من قبل الحاكم، لأن أية خطوة من هذا النوع يسلب مشروعية الولي الفقيه الذي ندعو إلى تخصيصه بالحكم في عصر غيبة الإمام المعصوم.

ثم إن تأجيل الديمقراطية من أجل الاستقلال أو من أجل العلمانية أو الإسراع في حدثنة النظام، ومكننة المجتمع وسائر الذرائع من هذا القبيل، والتي تعرقل دوما تحقيقها على الأرض، يتطلب تحديد سلم أولويات القيم. هذا السلم راجع برأينا إلى تراتب القيم والأوصاف الذاتية والفعالية في الله وتسلسل الأسماء الحسنى. ولأن الحرية والاختيار يندرج في صميم صفة "القدرة"، وهي من أهم الصفات الذاتية، فلا بد من تضمين حريات الناس وحقوقهم المشروعة، وعدم المساس بها حتى بحجة تطبيق النظام الإسلامي وإجراء العدالة، لأن العدالة نعتبرها من الصفات الإلهية الفعلية التي تتأخر عن الصفات الذاتية. والدليل على

^{٩٧} آل عمران ١٥٩

هذا المدعا أن الآية الشريفة التالية تضع مسؤولية إجراء القسط على عاتق الناس، لا الحكم وحده : ((لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط))^{٩٨}.

١٣٧ — الحوار/الصدام

الحوار حاجة نابعة من صميم النفس. يؤكد على هذا مؤسس علم التحليل النفسي "سيغموند فرويد"، عندما يرد في مقال على رسالة، كان قد بعث بها إليه العالم الفيزيائي "ألبرت اينشتاين"، يستوضحه فيها عن سبب صراع الحوارات بين البشر. فكان جواب "فرويد" إليه : أن الحوار هو من أهم الضرورات البشرية من أجل بقاء الإنسان ضمن دائرة للتعقل والاعتزان. لذلك، فمن واجب كل فرد، أن يفتش عن شخص آخر يتحاور معه باستمرار. لأن انقطاع الحوار مع الغير، من شأنه أن يدخل المرء في حوار داخلي مع نفسه، مما يوقعه في سلسلة من الإرباكات والتعقيدات النفسية والعقلية المدمرة، الأمر الذي يقود في كثير من الأحيان إلى حالات من الجنون وربما إلى الانتحار".^{٩٩}

ورغم أن افتراض أية حاجة لله تعالى مستحيل، ولكن عرفانياً يمكن القول بأن الله تعالى هو أيضاً يحاور، ليس من منطلق الحاجة، بل من منطلق "الحب

^{٩٨} الحديد ٢٥

^{٩٩} راجع : مصطفى زين — مأساة العباقرة وهجرة الأنبياء — السفير — ٩٨/١/٩

الذاتي" الذي يتطلب اكتشاف الذات للذات : "كنت كترًا مخفياً فأحييت أن أعرف , فخلقت الخلق لكي أعرف" - الحديث.

والحوار الإلهي لم ينحصر بالحديث مع أنبيائه (ع) مباشرة أم غير مباشر, بل شمل غير الأنبياء أيضا : ((وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه))^{١٠٠٠}, وتعدى الإنسان ليشمل الملائكة : ((وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة))^{١٠٠١}, وليطال الشيطان أيضا : ((قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي أستكبرت أم كنت من العالين))^{١٠٠٢}, والحيوانات والحشرات: ((وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون))^{١٠٠٣}, وحتى الطبيعة والأجسام : ((ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين))^{١٠٠٤}.

والحوار تكليف إلهي على عاتق الإنسان : ((قل تعالوا إلى كلمة سواء))^{١٠٠٥}.

ولكن المسلم الذي يدعو للحوار, لا يترك البندقيّة في نفس الوقت : ((وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم

^{١٠٠٠} القصص ٧

^{١٠٠١} البقرة ٣٠

^{١٠٠٢} ص ٧٥

^{١٠٠٣} النحل ٦٨

^{١٠٠٤} فصلت ١١

^{١٠٠٥} آل عمران ٦٤

وأمتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة)^{١٠٠٦}، لإيمانه بأن جميع البشر ليسوا مستعدين للتجاوب مع الحوار، وإنما يخططون لأجل الصدام : ((يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا ودوا ما عتتم قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر))^{١٠٠٧}.

وهنا يظهر رمز التداخل بين الحوار والصدام في مدرسة : "أمربين أمربين".

ملاحظة :

تدرج في معادلة : الحوار/الصدام ثنائية طهارة المؤمن/نجاسة الكافر، والتولي/التبري، والحب/البغض، والولاية/العداوة : ((إننا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبدا حتى تؤمنوا بالله وحده))^{١٠٠٨}.

١٣٨ - الشعبية/النخبوية

القطيعة (بين المثقف والشعب) عنوان لأحد المآزق الاجتماعية والثقافية في العصر الراهن، فالمثقف النخبة أحيانا يقيس نفسه بالآخرين، يعجبه ما يمتلكه في داخله من أفكار أو عواطف أو قدرات أو فنون. وانشغاله بما لديه يخلق له جوا ينغلق فيه، ويمنعه من الامتزاج بفئات الشعب وطبقات الناس، الذين ينظر إليهم

^{١٠٠٦} النساء ١٠٢

^{١٠٠٧} آل عمران ١١٨

^{١٠٠٨} المتحنة ٤

الآن بنظرة دونية وبنرجسية ثقافية أو اجتماعية، وفي لحظة ما يحس بانقطاع كل الأواصر التي تربطه بالناس.

الأفكار التنويرية التي كان من شأنها أن يجعل المثقف منفتحاً أمام كل الآفاق وكل الحقائق، تصبح شرنقة ينسجها حوالبه، لينغلق في صميم الذات :

"والنخبة تدعي الانفتاح، لكن المنفتح" قد ينغلق بانفتاحه الأعمى، كما أن المنغلق قد يفتح فيما هو يحدد وينغلق. إذ لا هوية إلا وتبدي انغلاقاً وانفتاحاً في آن... وإذا كان الغزالي ينقبض وينغلق في كتبه الكلامية والجدالية، فإنه ينسبط ويفتح على رحاب الحقيقة والمعنى في كتبه الصوفية والعرفانية".^{١٠٠٩}

أما منهجية *أمريين/أمريين* فقد تجمع بين الشعبية والنخبوية في آن، لكن ضمن ضوابطها التوحيدية. فالمثقف المسلم حينما يعمل لأجل فتح أوسع العلاقات، بينه وبين فئات الشعب، ليزودهم بمعارفه ويتزود منهم بتجارهم، يعمل أيضاً لترتيب علاقات خاصة مع نخبة من الأخيار والأبرار الذين لا يقتنعون بالمستوى العام وبالتقاليد والطقوس الشعبية والخرافية السائدة بين الشعب، بل يتطلعون إلى كمال أعلى وفضاء أرقى، وقد يرى ضرورياً أن يفتح علاقات مع نخبة النخبة وأخص الخواص.

والقرآن يقر بوجود هذه المجموعات المختلفة المستوى عبر الحديث عن "الناس" الذين يقسمهم إلى "المسلمين" و"الكافرين" و"المنافقين"، ليقسم في ما بعد المسلمين إلى "المؤمنين" و"المتقين" والصالحين والمخلصين... والكافرين إلى "الطالحين والمترفين والمستكبرين..."

^{١٠٠٩} علي حرب — نقد الحقيقة — ٨٧

الناس في رسم العلاقات الاجتماعية مع الآخرين على أصناف مختلفة، منهم من يرسم هذه الصلات بمعيار إنساني، وهو مستعد لأقامة العلاقات مع أي شخص أو فئة بغض النظر عن عقائده ومبوله وانتماءاته، ومنهم من يأخذ بعين الاعتبار معايير مذهبية أو قومية أو طبقية وغيرها.

والأصوليون المتشددون في مبدأ الالتزام لا ينحسرون في أتباع الأديان، لأننا : "نجد على سبيل المثال الأصولية في الأيديولوجيات محدثة قومية وليبرالية وأمية. كما نجد السلوك الدهري والمادي. حتى الملحد في الأصولية المتشددة"^{١١٠}.

والمفكرون أيضا على أصناف مختلفة في فتح العلاقات والانفتاح على الآخرين، حسب الدائرة التي يعيشون في أجوائها. والدوائر تختلف عن بعضها البعض في السعة والضيقة.

فدائرة الفقه بطبيعتها أضيق من دائرة الكلام، إذ إن الفقيه يشتغل في مسار عمله بالنص المقدس الذي يفرض تكليفا مقدسا على الفقيه ومن يقلده. لكن المتكلم المنشغل بأصول العقائد يبحث دوما عن حجج ودلائل تسكت الخصم وتلزمه على الاستسلام.

ودائرة الكلام أضيق من حوزة الفلسفة، لأن المتكلم لا يعني إلا بأصول العقيدة ومبادئ الدين، هذا هو العلم، والباقي فضل. أما الفيلسوف فيبحث عن: "أحوال الوجود بما هو موجود"، فمساحة حوزته تشمل الوجود برمتيه، وعليه أن يتعرف على أعم الأصول لينفتح على كل هذا الوجود :

^{١١٠} د. جميل قاسم — العلمانية : المختلف والمؤتلف

"الفيلسوف يهتم بالإنسان الكوني كبيت بلا جذران (وبيت الفيلسوف أصلا مفتوح لاجدران له)"^{١٠١١}.

أما نطاق العرفان، فهو الأوسع مطلقا، لأن انفتاحه على كل الوجود يتبنى على أصالة الوحدة والتوحيد، وعليه فهو يضيف صفات الله وأسمائه على كل الكائنات، ويرى كل شيء مظهرا لجمال الحق وكماله، فيلتذ بانفتاحه على العالم لأن من يخرق حجاب ظاهر العالم يرى أن "الحق ظاهر ما غاب قط، والعالم غائب ما ظهر قط"^{١٠١٢}:

"لا مرأى في أن المقال الفلسفي يتمتع برحابة وانفتاح لا نعهدهما في الخطاب الكلامي والفقهى... والعقل في الكلام هو عقل قطعي وحيد الجانب، يميل دوما إلى الإنغلاق وينحو إلى التحزب". وإن كانت الفلسفة لا تخلو بدورها من تحزب... لأن المعيار الفلسفي ذو طابع علمي بل خلقي في الإجمال. فهو يصنف الأفراد والجماعات إلى فاضل وغير فاضل كما هو واضح في (آراء أهل المدينة الفاضلة)... أما الانفتاح الكلبي فلا نجده إلا في المقال الصوفي... وهو أكثر رحابة وأصالة... فالحق أي الوجود بذاته ليس واحدا عند أرباب الطريقة وبخاصة عند ابن عربي بل كثير ومتعدد (ويجمع بين الأضداد). وهو (محدد بكل حد). إنه الأحَد والكل والواحد والكثير والأول والآخِر والظاهر والباطن والغائب والشاهد... وكل تعين لا تعين. وكل حضور غيب. وكل بقاء فناء... فإن الصوفي إذا ينظر إلى الحق (الله) بوصفه عين ذاته وعين الأشياء، يرى

^{١٠١١} كمال البكاري - السفر - ٩٨/٢/١٧

^{١٠١٢} محيي الدين بن عربي

إليه من خلال كل تعييناته ونسبه وإضافاته... فهو يتوحد مع كل الأديان
ويتعرف إلى الله في كل معتقد^{١٠١٣}.

ولكن، هل يعني هذا أن المذاهب كلها صحيحة والآراء كلها حقة،
والأفكار كلها صائبة كما ذهب إليه أحد دعاة الانفتاح بقوله : "فلا مجال إذن
لأن يخطيء الواحد الآخر، مادام كلام الله يتسع للمثل والمختلف وللموافق
والمعارض في آن. ففيه الأمر والعقل والإلهام والدليل والخبر والنظر والإجماع
والرأي والجبر والتفويض والقدوم والحدوث والملك والملكوت. إذن فيه الدين
والدنيا"^{١٠١٤}؟

الجواب سلبى في مدرسة "أمربين/أمربين". لأن توحيد طرفي معادلة :
الانفتاح/الالتزام يقضي بانفتاح العارف في الدائرة الكبرى وفي الرؤية الشاملة
لعالم الوجود. وفي نفس الوقت ، يؤكد على ضرورة التزام الفقيه في الدوائر
الصغرى كوجوب النهي عن المنكر الذي يدعوه إلى الوقوف بوجه المجرمين
ومرتكبي المنكرات وعدم الانفتاح لهم.

هذا، وإن الانفتاح للآخرين يجب أن يتبنى على القيم المشتركة : ((قل يا
أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به
شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله))^{١٠١٥}. هذا ليس بالانفتاح
المطلق.

^{١٠١٣} علي حرب — نقد الحقيقة — ٤٢ — ٣٩

^{١٠١٤} المصدر السابق — ٤٥

^{١٠١٥} آل عمران ٦٤

ولأن مراتب الوجود متداخلة في نظام الدوائر، فينبغي أن تكون علاقات الإنسان أيضا نسخة من هذه الدوائر والمستويات المنطوية في بعضها البعض. يبدو أن الآية الشريفة التالية تشير إلى هذه الدوائر المتداخلة في إقامة الروابط التي يحتاج بعضها إلى مزيد من الصبر والمصابرة : ((يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا))^{١٠١٦}.

ملاحظات :

الآية المباركة : ((بل يريد الإنسان ليفجر أمامه))^{١٠١٧} توحى بانفتاح الإنسان بما هو إنسان، وسعيه لرفض كل ما يعتريه مانعا ومقيدا لحياته. والآية المباركة : ((تلك حدود الله فلا تعتدوها))^{١٠١٨} تصرح بضرورة التقيد والالتزام "بحدود الله". لكن اللافت للنظر أن "الحدود" أضيفت إلى الله الذي لا حد له، لأنه وجود مطلق، وهذا قد يعني أن حدود الله هي في حقيقتها وباطنها ليست حدودا لتقييد إرادة الفرد، بل هي حدود للإصر والأغلال التي تكبل يد الإنسان وتعرقل طريقه إلى الكمال. ومن لا يلتزم بحدود الله ويتعدها هو الذي بالحقيقة يتقيد، لأنه : "ما من حرية في معصية الله" وهو الذي ينغلق، ويظهر حقيقة هذا الانغلاق في الآخرة : ((خذوه فغلووه ثم الجحيم صلوه ثم في سلسلة ذرعا سبعون ذراعا فاسلكوه إنه كان لا يؤمن بالله العظيم))^{١٠١٩}.

^{١٠١٦} آل عمران ٢٠٠

^{١٠١٧} القيامة ٥

^{١٠١٨} البقرة ٢٢٩

^{١٠١٩} الحاقة ٣٠-٣٤

ازدواجية الاشتراك/الاختلاف عندما تدرس على الصعيد العام في نظام الوجود، تؤول إلى معادلة الوحدة/الكثرة من جانب ، وإلى ثنائية التشبيه/التفريه من جانب آخر ، وقد درسناهما سابقا.

أما على صعيد الإنسان، فيمكن أن تشمل أحد أمرين :

١ - علاقة الإنسان بالعالم، فمدرستنا تميل إلى طي هذه الثنائية، لأن :

"العلاقة بين الإنسان والعالم تقوم على نوع من التماثل، كما تقوم على نوع من الاختلاف. والاختلاف في هذه الحالة كيفي لا كمي، فحقائق العالم توجد بكاملها في الإنسان والفارق أنها في الإنسان في حلة الاجتماع بينما في العالم من حالة افتراق وتشتت"^{١٠٢٠}.

وقد درس بعض العلماء نقاط الاختلاف بين الإنسان وكل ما يوجد في العالم، وتوصل إلى أن:

"الإنسان عرف نفسه بتعاريف شتى لا يشملها قاسم مشترك، منها حيوان ناطق، أو ضاحك، أو إلهي، أو مدني بالطبع، أو فيه انطوى العالم الأكبر، أو أفضل من الملائكة، أو أخبث من الشيطان، وقال سارتر زعيم الوجوديين : أو وجود الإنسان عبث زائد الحاجة.

وقال آخر : إنه الكائن الذي يستطيع أن يكذب . وقالت الملائكة : إنه يفسد في الأرض، ويسفك الدماء، كما صرحت الآية ٣٩ من سورة البقرة .

^{١٠٢٠} نصر حامد أبو زيد - فلسفة التأويل - ١٥٩

وقال بعض الصوفية : إن الإنسان خليفة الله في أرضه صورة ومعنى .

وفي جانب نقاط الاشتراك، اعتقد البعض الآخر بأن أصناف الحيوان كلها ليست إلا صوراً للملكات النفسانية المختبئة في صميم النفس الإنسانية، ولهذا سمي الإنسان بالكون الجامع، ومن أروع ما قيل في هذا "الاشتراك" : ما جاء في كتاب "مصباح الأنس" لابن حمزة في شرح "مفتاح الغيب" للقونوي :

"إن في الإنسان خاصية المعادن، وهي الكون والفساد، وخاصية النبات، وهي النمو والغذاء، وخاصية الحيوان، وهي الحس والحركة، وخاصية الإنسان، وهي الفكر والادراك، وخاصية الملائكة، وهي الطاعة والحياة.

فالإنسان يتعلق كالكلب والهر، ويحتال كالعنكبوت، ويتسلح كالقنفذ، ويهرب كالطير، ويتحصن كالخشرات، ويعدو كالغزال، ويطيء كالذب، ويسرق كالفأرة^{١٠٢١}، ويفتخر كالتاووس، ويحقد كالجمل، ويتحمل كالبقرة، ويشمس كالبعول، ويفرد كالطير، ويحرص كالخنزير، ويصير كالحمار، وينفع كالنحل، ويصر كالعقرب، وهو شجاع كالأسد، وجبان كالأرنب، وأنيس كالحمام، وخبيث كالثعلب، وسليم كالحمل، وابكم كالخوت، وشؤم كالبوم^{١٠٢٢} .

٢ — علاقته بسائر الناس في المجتمع البشري.

^{١٠٢١} نقل أن نفس الحلاج كانت تعدو خلفه على صورة الفأرة تارة، وعلى صورة الثعلب أخرى، وعلى

صورة الكلب حيناً، وإن محمد عليان الصوفي خرجت نفسه من حلقة على هيئة ثعلب صغير.

^{١٠٢٢} "مصباح الأنس" لابن حمزة في شرح "مفتاح الغيب" للقونوي — ص ٣١٥ — نقلاً عن : محمد جواد

مغنية — معالم الفلسفة الإسلامية — ٢٣٨

فنرى أن التداخل بين الاشتراك والاختلاف إجمالاً موضع قبول عام بين أرباب الفكر والنظر :

"إن الهوية تعكس تشابهاً وفرادة في آن واحد. والرواية الشعبية تقول : كل شخص من نواح معينة هو :

١- يشبه سائر الناس (ذو سمات إنسانية عالمية).

٢- يشبه أشخاصاً معينين آخرين (يشارك في صفات مع شرائح اجتماعية معينة).

٣- لا يشبه أي شخص آخر (له شخصية خاصة به) " ١٠٢٣

والثقافة الإسلامية في آيات وروايات كثيرة كآيات المباركة التالية تقبل مبدأ الاختلاف:

- ((ولا يزالون مختلفين)) / هود ١١٨
- ((انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض)) / الإسراء ٢١
- ((..وجعلناكم شعوباً)) / الحجرات ١٣
- ((إن سعيكم لشتى)) / الليل ٤
- ((..واختلاف ألسنتكم وألوانكم)) / الروم ٢٢
- "الناس معادن كمعادن الذهب والفضة" - الحديث.
- لكنها في نفس الوقت تنهى عن التنازع وعدم التفرق، وتأمراً بالاعتصام بحبل الله والاتحاد :
- ((ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم)) / الأنفال ٤٦

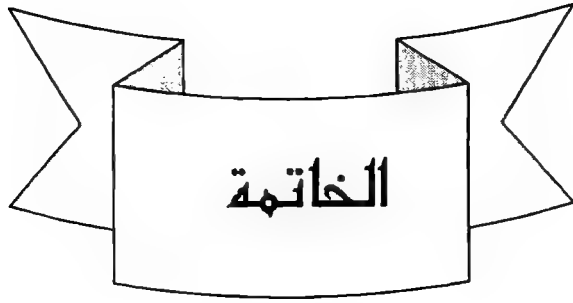
١٠٢٣ د. رشاد عبد الله الشامي - إشكالية الهوية في إسرائيل - ٩

• ((واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا)) / آل عمران ١٠٣

مما يوحي بأن الاختلاف المقبول عند الإسلام هو الذي لا يتنافى مع الاشتراك والاتحاد، وهذا ما تبغيه مدرسة **المربين/أمريين**."

ولأن الحديث في هذا الفصل يدور في عالم الفكر والثنائيات الثقافية، لذلك نختم جولتنا بفكر نستمدّه من القرآن، ونطوي به بساط الحديث عن **"ظلي الثنائيات"**، وهو أنه :

يمكن تسري الآية الشريفة : ((أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها))^{١٠٢٤} إلى كل المشارب الفلسفية والفرق الكلامية والمدارس المتنوعة الفكرية (باعتبار شمول لفظة الماء في القرآن للعلم)، والاعتقاد بجريان الحق بدرجات مختلفة في كل منها، حتى في حقيقة الشيطان باعتباره مظهرًا لأحد الأسماء الإلهية وهو إسم (المضل). طبعاً القول بتمظهر اسم (المضل) في الشيطان لا يدعونا إلى التكيف والانسجام معه، لأن الاشتراك مع الحق لا يناقض الاختلاف مع ما يصفه الله نفسه بالشر في قوله : ((من شر ما خلق))^{١٠٢٥}. ونحن أمرنا أن ندعو الله بأسماء الحسنى وليس مطلق الأسماء.



الخاتمة :

مقارنة بين منطق "الإيلاج والإخراج"، ومنهج "التفكيك" :

ثمّة مدرسة من المدارس الحديثة، تدعو إلى تجاوز الخلافات في التعاطي مع ثنائيات الكون، هي : "المدرسة التفكيكية". أود نقدها في "الخاتمة"، لتوافقها نسبيا مع نهج هذه الأطروحة في الجولة التأويلية (الإيلاجية)، وتخالفها كلياً مع نهجنا في الجولة التفسيرية (الإخراجية).

كيف تنظر المدرسة التفكيكية إلى قراءة النص ؟ :

"لقد بين "جاك دريدا" بمنهجه التفكيكي (وهو يسعى إلى تفكيك المعنى) أن النص ليس ساحة بيانات، بل ساحة تباينات. وأنه مجال للتوتر والتعارض وحيز للتبعثر والتشتت. وذلك حيث يتولد دوماً عن القراءة تفكك البنية وانفجار المعنى وتشظي الهوية"^{١٠٢٦}.

عند التفكيكيين : "كل بحث ينطوي على ضرب من التفكيك. لأن البحث يقوم على التحليل، والتحليل إنما هو تفكيك الموضوع إلى عناصره. فلا مناص إذن من التفكيك"^{١٠٢٧}.

^{١٠٢٦} كريم أبو حلالة قراءة في كتاب (أطراف ماركس) لجاك دريدا — السفير

^{١٠٢٧} علي حرب — نقد الحقيقة — ٥٠

"إننا نحيا الآن في طور جديد من الحداثة، هو الطور الذي يسميه البعض :
"ما بعد الحداثة". نعم، يطغى على هذا الطور النقد بمعناه التفكيكي. ولكن
ينجم عن هذا التفكيك تدليل جديد يتم به رأي المعنى. معنى النقد أن أرائه
القديمة قد حدثت، ولا بد من تفكيكها".^{١٠٢٨} والتفكيك يكشف المحجوب،
ويفضح المستور... ويكشف الجوانب اللامعقولة في خطاباتنا العقلانية... إنه
يكشف العورات عند من يريد التستر على عجزه وتصوره.

هذا التفكيك يتجاوز قراءة النص، ليشمل قراءة الكون والوجود :

"يقدم دريدا نقده المستند إلى منهجه التفكيكي لمتافيزيقيا الوعي، القوائم على
رفض الثنائيات التقليدية للفلسفة مثل : الذات/الموضوع، الروح/الجسد،
والواقع/المثال".^{١٠٢٩}

من هنا يكشف دريدا عن بطلان النظرة التي تقلق الواقع على المثال كما
فعل فوكوياما، لجعله النظام الديمقراطي الليبرالي الغاية المتحققة للتاريخ ومثاله
الأخير والأوحد.

ويقوم نقد التفكيكيين لفلسفة الذاتية والتعالى على أنها : "تركز على حقيقة
ثابتة متعالية يقبض عليها القول، أو نسق معرفي يتصف بالإحكام والوثوق، أو
نظرية كبرى تفسر كل شيء، أو أدلوجة شاملة تضع حلا سحريا لكل مشكلة،
وهذا وهم كبير وضلال مبين على ما كشفت عنه المحاولات الفلسفية
النقدية".^{١٠٣٠}

^{١٠٢٨} المصدر السابق — ١٣٦

^{١٠٢٩} كريم أبو حلاوة قراءة في كتاب (أطيف ماركس) لجاك دريدا — السفير

^{١٠٣٠} علي حرب — نقد الحقيقة — ١٤٢

في رأيي، إن هذا التفكير لابد من تفكيكه. وأصحاب هذه المدرسة معروضون للتفكيك، ويجب أن يلتزموا بقاعدتهم.

خطابي إلى التفكيرية الوجودية أن انفتاح الله للكون لا يعني انفتاح الكثرات أمام ما يضادها :

((وما يستوي الأعمى والبصير، ولا الظلمات ولا النور، ولا الظل ولا الحرور، وما يستوي الأحياء ولا الأموات، إن الله يسمع من يشاء وما أنت بمسمع من في القبور)).^{١٠٣١}

"ينهض التصور الإسلامي للوجود على مجموعة من الثنائيات المؤسسة التي تجعل المفارقة واضحة بين الإلهي والإنساني وبين الحقيقة والخيال وبين المزه والمجسم والمرئي واللامرئي... الخ.

إلا أن هذه الثنائيات الصارمة قد خضعت بدورها للتأويل في الفكر الإسلامي اللاحق، مانحة لها بذلك (سواء باتباع النظر الفلسفي أو الصوفي) مصداقية عقلية أو مفككة لعنادها بالتخييل الباطني".^{١٠٣٢}

نحن نرى أن مظاهر التنوع والفوارق والبنىات المشبكة غير المتناهية في الإنسان الكبير (عالم الوجود) وفي العالم الصغير (الإنسان) كلها مظاهر لأسماء الله الحسنى التي لا تعد ولا تحصى.

لكنها تتداخل وتمتزج في ركائز أساسية؛ ثم تتوحد وتستهلك في جناب الحق وحضرة الكمال مطلق. كما أن أنواعا لا تعد ولا تحصى من الألوان تنبثق من قائمة الألوان الرئيسية (التي تتراوح بين ثلاثة وسبعة ألوان). وهي بدورها

^{١٠٣١} فاطر من ١٩ إلى ٢٢

^{١٠٣٢} فريد الزاهي (باحث مغربي) — مفارقة الصورة بين الإسلام والتاريخ الإسلامي — السفير ٩٧/١٠

تصدر من صميم النور الذي لا لون ولا صبغة له في حد ذاته، وبه تنصبغ الأشياء كلها : ((صبغة الله، ومن أحسن من الله صبغة)).^{١٠٣٣}

والقرآن يعترف بالثنائية والازدواجية، ويصفها أساسا لصدور العالم من الله تعالى : ((ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون))^{١٠٣٤}. ويقبل الاختلاف : ((لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا))^{١٠٣٥}.

وفي دعاء جوشن الكبير : "يا من جعل الأشياء أزواجا ا"

لكن هذه الثنائية المعبر عنها "بالشفع" يجتمع "بالوتر" : ((والشفع والوتر))^{١٠٣٦}، والكثرة تتحقق بالوحدة التي تحتضن جميع الكثرات، حتى ثنائية : الله/الإنسان فيما يمكن تسميته بنظام المرايا :

"يعد العالم بالنسبة إلى ابن عربي مرآة كبرى عاكسة لعظمة الذات الإلهية. ففيها تنعكس أسماؤه بالشكل نفسه الذي يغدو الحق بدوره مرآة تنعكس فيها الموجودات. هذه العلاقة المراوئية تجعل العلاقة بين الحق والكائن علاقة خيال بخيال، يرتبطان جدليا في وجودهما الواحد بالآخر في تجربة رؤية لا لكل الرؤى. يقول ابن عربي في الفتوحات المكية: "فهو مرآتك في رؤيتك نفسه، وأنت مرآته في رؤيته أسماء وظهور أحكامها". إن العلاقة بين العلوي والكائن الدنيوي تغدو بهذا المعنى علاقة بين مرايا تضعف إحداهما الأخرى وتكشف إحداهما في الأخرى عمقها".

^{١٠٣٣} البقرة ٢ / ١٣٨

^{١٠٣٤} الذاريات ٥١ / ٤٩

^{١٠٣٥} المائدة ٤٥٤ والشريعة تعني المنهج أو الطريق أو السبيل.

^{١٠٣٦} الفجر ٨٩ / ٣

وقد تحدثت عن "نظام المرايا" في كتابي : "بينات" ما ملخصه أن :

الله واحد أحد بوحدة حقة مطلقة لا تشوبها كثرة .

لكن إطلاقه الذي يقضي بكونه كثرا مخفيا مجهولا في غاية الخفاء, هو بحد ذاته اقتضى كونه ظاهرا مشهودا معبودا محمودا.

تحقيق مشهوديته ومحموديته يتم بالتمظهر في مرآة^{١٠٣٧} يشهد فيها الله جماله وكماله. وحيث لا يصدر من الواحد إلا الواحد, فلن تكون هذه المرأة إلا واحدة . هذه المرأة لا استقلال لها في تصوير صورة الرائي مما يؤكد

^{١٠٣٧} " التمثيل بالنور يتناسب مع الوحدة التشكيكية في مراتب الوجود... وقد يستفاد في تبين علاقة الوحدة بالكثرة من التمثيل بعلاقة الموج بالبحر, أو الظل بالشمس. لكن أيا من مثالي الموج والظل يضعان حدا للواقع الذي يريدان تمثيله. المثال الوحيد الذي يبين حقيقة الوحدة وإطلاق الوجود, دون أي شرط وقيد, ولا يقضي حظا للكثرات إلا المجاز, هو مثال ((المرأة)) , الذي يتمسك به صدر المتألهين, بعد الانتهاء من مباحث العلة والمعلول. هذا التمثيل الذي ينسجم مع تعاليم القرآن في كون الأشياء آيات لله عرض للمرة الأولى عبر أهل بيت العصمة والطهارة (ع), حيث يسأل عمران الصابي الإمام علي بن موسى الرضا (ع) : " ألا تخبرني يا سيدي, هو في الخلق أم الخلق فيه؟" قال الرضا (ع) : " جل يا عمران عن ذلك. ليس هو في الخلق , ولا الخلق فيه— تعالى عن ذلك — . وسأعلمك ما تعرفه به , ولا حول ولا قوة إلا بالله : أخبرني عن المرأة, أنت فيها أم هي فيك؟ فإن كان ليس واحد منكما في صاحبه, فبأي شيء استدلت بها على نفسك؟" بعد ما صدر هذا المثال عن أسرة الرحي, مثل به العرفاء قبل أية فئة أخرى. يقول عين القضاة الحمداي : "لو لم يكن للحديد (المعدن) أبة فائدة إلا إسهامه في صناعة المرأة, لكفى أن يقول الله : ((... ومنافع للناس))." . فالتمثيل بالمرأة أكثر ظرافة من أي مثال آخر, إذ إن المرأة أمر واقع , في حين أنها لا حظ لها في الواقع ... وهي تختلف عن السراب, لأن السراب يدعو إلى نفسه في حين أنه كاذب في دعواه, بيد أن المرأة لا تدعو إلى نفسها , بل تدعو إلى المرئي فيها, والسر في صدقها في دعواها, أنها لا تدعي لنفسها شيئا, لا تمتلك من نفسها شيئا" .

تحرير تمهيد القواعد — ٢٢١

على "عبوديتها" (ولهذا لا يخاف من إشكالية حاجة الله إليها)، ولا شأن لها إلا "إرسال" وإبلاغ الصورة ، وهذا يؤكد على "رسالتها".

ولأن الوجود واحد يستحيل تعرض الكثرة عليه، فالتكثر الأول حصل في أول مظهر^{١٠٣٨} نمرأى فيه الوجود المطلق / الغيب المحض^{١٠٣٩}. فالحق المطلق رأى وجهه في مرآة مظهره الأول، وابتهج بقدرته وخلقه^{١٠٤٠}. ومظهره الأول أراد أن يرى نفسه في مرآة خالقه أي الغيب والبطون المطلق، فلم يستطع، واعترف بعجزه وفقره^{١٠٤١}.

و التكثر الثاني حصل بتقابل مرآتي البطون والظهور (تقابلا طوليا لا عرضيا، والأدق أنه عمقي، لا طولي ولا عرضي).

وعندما نمرأى الغيب في الفيض الأول الذي تنزل منه، ونمرأى الفيض الأول في الغيب المفيض له، تحققت مجموعة متكثرة من الصور في تقابل المرأتين^{١٠٤٢}.

^{١٠٣٨} فالتكثر يرجع إلى مظاهر الوجود وليس أصل الوجود.

^{١٠٣٩} وهو ما سمي بالخلافة الكبرى.

^{١٠٤٠} ((فتبارك الله أحسن الخالقين)) المؤمنون ١٤

الله تبارك وتعالى بارك نفسه مرتين في القرآن فقط: وهما مرتبتان بخلق الإنسان : ((ثم خلقنا النطفةعلقة فخلقنا العلقه مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين)) المؤمنون ١٤ . ((الله الذي جعل لكم الأرض قرارا والسماء بناء وصوركم فأحسن صوركم ورزقكم من الطيبات ذلكم الله ربكم فتبارك الله رب العالمين)) غافر ٦٤

^{١٠٤١} ((لما عرفناك حق معرفتك وما عبدناك حق عبادتك)) — الحديث .

^{١٠٤٢} تجدر الإشارة إلى تفسير "صدر التألهين" لأمر المرأة :

إشارة تمثيلية : واعلم أن أمر المرأة عجيب. وقد خلقها الله عبرة للناظرين... والصور (المرئية في المرأة) موجودات لا بالذات بل بالعرض... فوجودها في الخارج وجود الحكاية بما هي حكاية، وهكذا يكون وجود الماهيات والطابع الكلية عندنا في الخارج ، فالكلي الطبيعي أي الماهية من حيث هي ، موجود بالعرض ، لأنه حكاية الوجود ، ليس معدوما مطلقا ، كما عليه المتكلمون، ولا موجودا أصليا ، كما عليه الحكماء ، بل له

وكما ظهر التكثر الأول عندما رأى الحق وجهه في "الخليفة الكبرى"، كذلك ظهر التكثر الثاني في إظهار الخليفة الكبرى نفسه في مرآت ما يلي بعده، وذلك هو "الولاية العظمى".

لكن هذه الولاية تتمثل بمجموعة من الأولياء، لا بولي واحد. لأن وحدة الخليفة الكبرى كانت بتعلقه المباشر بوحدة الوجود والوجود الواحد. أما الولاية فتتحقق بعد تقابل مرآتي الظهور والبطون ولذلك تتمثل بمجموعة من الأولياء.

وتشهد بهذا قائمة الأعداد:

حيث الواحد هو فوق العدد ^{١٠٤٣}، وهو البسيط المحض. وخليفة الواحد هو الاثنين. هذا هو التكثر الأول. ثم عندما يرى الواحد بساطته وغناه في تعدد الاثنين، ويرى الاثنين تركبه وفقره في بساطة الواحد، يتمرأى الواحد في الاثنين و الاثنين في الواحد، ويكون الواحد داخلا في الاثنين لا بممازجة، وخارجا عن الاثنين لا بمزايلة. وتعرف الأشياء بأضدادها.

حينئذ يتم التقابل بين الواحد والاثنين (بين الوحدة والكثرة الأولى). ويتحقق التكثر الثاني، الذي لا يتلخص في الثلاثة، بل تتحقق مجموعة من

وجود ظلي... وإن من شرح الله صدره للإسلام، وقذف في قلبه نور الإيمان يرى أن الله تعالى علما تابعا للمعلوم من صور حقائق الأسماء الإلهية، ويرى أن له علما متبوعا مقدما على إيجاد المعلوم من صور الموجودات العينية. فيلجأ عينه يرى كونه تعالى مرآتا لصور الممكنات، وبالأخرى يرى كونها بحقائقها الوجودية مرآتي

وجهه، يشاهد فيها صور أسمائه تعالى". الشواهد الربوبية — صدر المتألهين الشيرازي — ١ / ٤١

^{١٠٤٣} لأن حقيقة العدد في التعدد و لا تعدد في الواحد.

الأرقام الآحاد، التي هي الأعداد الأصلية^{١٠٤٤}. كما تظهر مجموعة من الصور في مقابلة المرآتين.

كذلك، تشهد بهذا الترتاب قائمة الألوان :

فإن الله هو النور المطلق. و بإطلاقه باطن خفي لنا، فلا تدركه الأبصار. وأول ما يظهر لنا من النور "في عالم الطبيعة"، هو الضوء الذي ينطلق من أصل النور المخفي الكامل في صميم الذرة أو الطاقة. والتكثر الثاني يتحقق بتجزّي الضوء. وتظهر الألوان الأصلية التي تشتمل على مجموعة محددة من الآحاد كالأعداد الأصلية.

وإذا كان الرياضيون يعلمون عدد الآحاد، والفيزيائيون يعلمون عدد الألوان الأصلية، فتحديد سر عدد الأولياء (صلوات الله عليهم) صعب، لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم.

أما التكثر الثالث فيحصل بتقابل مرايا الأولياء، وتظهر بعضها في البعض الآخر. فتتدفق مجموعة لا تعد ولا تحصى من المظاهر المختلفة في الشدة والضعف، والمقولة بالتشكيك^{١٠٤٥}.

وكما أن في نظام المرايا تجتمع الكثرة بالوحدة، فكذلك في نظام "الإيلاج والإخراج" :

^{١٠٤٤} "الواحد أمر يبدع الكثرات بتطوراته وظهوراته، ونحن في تحليلنا للكثرات، لا نرى غير ذلك الواحد، لأن الواحد هو الذي يخلق الخمسة مثلاً بتطورات الخمسة، والعاشر هو التطور العشري للواحد، دون أن يضاف شيء إلى الواحد". آية الله جوادي آملي — تحرير تمهيد القواعد — ٧٨٤

^{١٠٤٥} محمد خاقاني (المؤلف) — بينات

وإذا كان الإخراج هو أساس التكثير، ولكن، غمة إيلاج إلى جانبه، يسبب
التوحيد :

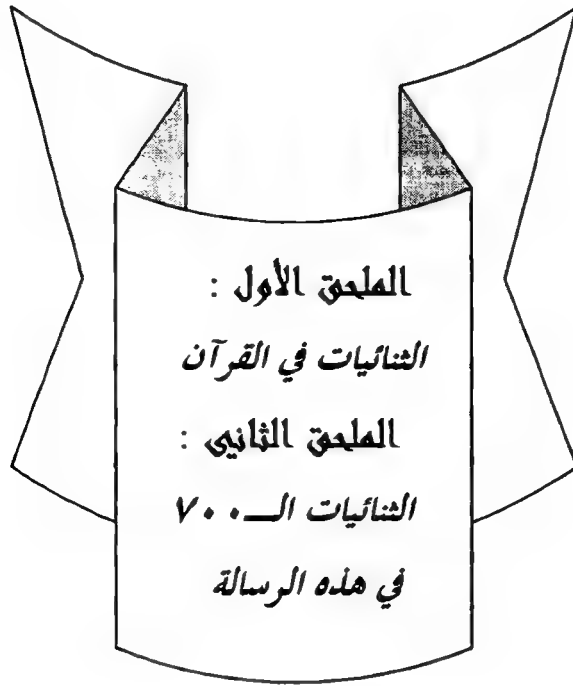
((يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل))^{١٠٤٦}

((يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي))^{١٠٤٧}

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

^{١٠٤٦} الحديد ٥٧ / ٦

^{١٠٤٧} يونس ١٠ / ٣١



الملحق الأول : الشائيات في القرآن

الإنسان/العالم	الأموال — الأنفس	وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله	الحجرات ١٥
الإنسان/العالم	الإنفاق — التبت	ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله وتبتيًا من أنفسهم...	البقرة ٢٦٥
الإنسان/العالم	الإنفاق — المن	الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا من ولا أذى	البقرة ٢٦٢
الإنسان/العالم	الإنفاق — المضاعفة	مثل الذين ينفقون أموالهم... والله يضاعف لمن يشاء	البقرة ٢٦١
الإنسان/العالم	الأرض — النفس	ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب	الحديد ٢٢
الإنسان/العالم	المال — الأبن	أن كان ذا مال وبنين	ن ١٤
الإنسان/العالم	الأكل — الشرب	كلوا واشربوا من رزق الله	البقرة ٥٨
الإنسان/العالم	التركية — التدسية	قد أفلح من زكاهها ، وقد خاب من دسها	الشمس ٩ ، ١٠
الإيمان/الكفر	الإيمان — الشرك	يهدي إلى الرشـد فأمتنا به ولن نشرك بربنا أحدا	الجن ٢
الإيمان/الكفر	الإيمان — الكفر	فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه	الأنبياء ٩٤
الإيمان/الكفر	الحج — الكفر	والله على الناس حج البيت ... ومن كفر فاعلم غـسي	آل عمران ٩٧
الإيمان/الكفر	الإيمان — الصد	فمنهم من آمن به ومنهم من صد عنه	النساء ٥٥
الإيمان/الكفر	الإيمان — التكذيب	ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون	الأعراف ٩٦
الإيمان/الكفر	الإيمان — الظلم	يا أيها الذين آمنوا أنفقوا والكافرون هم الظالمون	البقرة ٢٥٤
الإيمان/الكفر	الإيمان — النفاق	ليعذب الله المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات ويتوب الله على المؤمنين والمؤمنات	الأحزاب ٧٣
الإيمان/الكفر	الإيمان — الفسق	أ فمن كان مؤمنًا كمن كان فاسقًا لا يستويون	السجدة ١٨
الإيمان/الكفر	الإسلام — القسط	وأنا منا المسلمون ومنا القاسطون	الجن ١٤
الإيمان/الكفر	الإيمان — الجحد	ومن هؤلاء لا يؤمن به وما يجحد بآيتنا إلا الكافرون	الغـصـوت ٤
الإيمان/الكفر	الفسق — الإيمان	كذلك حقت كلمت ربك على الذين فسقوا أنهم لا يؤمنون	يونس ٣٣
الإيمان/الكفر	الكفر — العمل	من كفر فعليه كفره ومن عمل صالحاً فلأنفسهم	الروم ٤٤

		الصالح	يمهدون	
الإيمان/الكفر		الكفر — الغنى	وَلَهُ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ... وَمَنْ كَفَرَ فَأَلَّهَ غَسْنِي	آل عمران ٩٧
الإيمان/الكفر		التقوى — الكفر	فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا	المزمل ١٧
الإيمان/الكفر		الكفر — الإيمان	وَقُلِ الْحَقُّ فِي رَيْبِكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ	الكهف ٢٩
الإيمان/الكفر		الشكر — الكفر	إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا	الإنسان ٣
الإيمان/الكفر		الكفر — التولي	فَقَالُوا أَبَشَرُ يَهُدُونَنَا فَكُفُّوا وَاغْلُظْ أَلْفَاظَ الْكُفْرِ	التغابن ٦
الإيمان/الكفر		الإحرام — الإيمان	إِنَّ الَّذِينَ أُجْرِمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ	المطففين ٢٩
الإيمان/الكفر		الإسلام — الإحرام	أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ	ن ٣٥
الإيمان/الكفر		الحنيفية — الشرك	حَنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ	الحج ٣١
الاتصال/الانفصال		الإيمان / التفرقة	أَمِنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ... لَا تَفَرُّقَ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ	البقرة ٢٨٥
الاتصال/الانفصال		الاعتصام / التفرق	واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا	آل عمران ١٠٣
الاتصال/الانفصال		البعثرة / التحصيل	أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ ، وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ	العاديات ٩، ١٠
الاتصال/الانفصال		التوديع — القلي	مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى	الضحى ٣
الاتصال/الانفصال		الجزر / التأليف	أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَمْزِجُ سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا	النور ٤٣
الاتصال/الانفصال		الجمع / التوفية	فَكَيْفَ إِذَا جُمِعْتَاهُمْ... وَوَفِيتَ كُلَّ نَفْسٍ ...	آل عمران ٢٥
الاتصال/الانفصال		الجمع / الشتات	لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا ..	النور ٦١
الاتصال/الانفصال		الجمع — الميعاد	رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ ... إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْلِفُ الْمِيعَادَ	آل عمران ٩
الاتصال/الانفصال		الحمل — الفصل	حَمَلَتْهُ أُمُّ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفَصَالُهَا ...	الأحقاف ١٥
الاتصال/الانفصال		الصف / البث	وَنَارِقُ مَصْفُوفَةً ، وَزُرَابِي مَبْرُوثَةً	الغاشية ١٥، ١٦
الاتصال/الانفصال		العروة / الانفصام	فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا	البقرة ٢٥٦
الاتصال/الانفصال		الفصل / الجمع	هَذَا يَوْمُ الْفَصْلِ جَمْعَانِكَمُ وَالْأَوَّلِينَ	المرسلات ٣٨
الاتصال/الانفصال		القطع / الوصل	وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ	البقرة ٢٦
الاتصال/الانفصال		لند / القطع	مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنَّ لَنْ يَنْسِرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدَهُ مَا يَغِيطُ	الحج ١٥
الاتصال/الانفصال		القبض / الميثاق	الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ	البقرة ٢٦
الاتصال/الانفصال		النكاح / الطلاق	بِأَيْهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ ..	الأحزاب ٤٩
الاشتراك/الاختلاف		البيِّنَات — الاختلاف	وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلْنَا الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا	البقرة ٢٥٣
الافتتاح/الالتزام		عدم الطاعة — المصاحبة	فَلَا تَطْعَمُهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا	لقمان ١٥

البقاء/الفناء	الكثرة — البتر	إنا أعطيناك الكثرة ... إن شئت لك هو الأثر	الكثرة ٣,١
البقاء/الفناء	النفاذ — البقاء	ما عندكم ينفذ وما عند الله باق	النحل ٩٦
التشبيه/التزيه	التسبيح — الحمد	فسبح بحمد ربك	
التفسير/التأويل	الزيغ — التأويل	فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة	آل عمران ٧
الثابت/السيال	السمي / الإرساء	يسألونك عن الساعة أيان مرساها	النازعات ٤٢
الثابت/السيال	الحق / الإثبات	وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه.. فلما كشفنا عنه	يونس ١٢
الثابت/السيال	القفود / الجهاد	لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون	النساء ٩٥
الثابت/السيال	الدثور — القيام	يا أيها المدثر قم فأنذر	المدثر ٢
الثابت/السيال	الكفر — الإحباط	ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة	البقرة ٢١٧
الثابت/السيال	الحق — التحقيق	ويح الله الباطل ويحق الحق بكلماته	الشورى ٢٤
الثابت/السيال	الحري — الرسو	بسم الله مجراها ومرساها	هود ٤١
الثابت/السيال	الإفذهاب — الإتيان	إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد	فاطر ١٦
الثابت/السيال	القفود — القيام	أو قاعدا أو قائما فلما كشفنا عنه ضربه	يونس ١٢
الثابت/السيال	الهمد — الاهتزاز	وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج هيج	الحج ٥
الثابت/السيال	الاستقرار — الاستبداع	ويعلم مستقرها ومستودعها	هود ٦٥
الثابت/السيال	المشي — القيام	كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا	البقرة ١٩٠
الثابت/السيال	الحين — الدهر	هل أتى على الإنسان حين الدهر لم يكن شيئا إلا إنسانا مذكورا	
الثابت/السيال	الرحمانية الرحيمية	بسم الله الرحمن الرحيم	
الثابت/السيال	التزيل — الإنزال	نزل عليكم الكتاب بالحق ... وأنزل التوراة والإنجيل	آل عمران ٣
الثابت/السيال	الحق — الإثبات	بحمد الله ما يشاء ويثبت وعنه أم الكتاب	الرعد ٣٩
الثابت/المتغيرات	المشايق — الإقرار	وإذا أخذ الله ميثاق النبيين ... قال أقررتم قالوا أقرنا	آل عمران ٨١
الثابت/المتغيرات	الأصل — الفرع	مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء	إبراهيم ٢٤
الثابت/المتغيرات	الأصل — الفرع	ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء	إبراهيم ٢٤
الثابت/المتغيرات	الدين — الكتابة	إذا تدابرتهم بدین إلى فاكبتوه	البقرة ٢٨٢
الثابت/المتغيرات	الحق — الإثم	... غلب لهم جوراً ... وإنما ليزدادوا إثماً ...	آل عمران ١٧٨

التوايت/المتغيرات	غاية وسيلة	الذكر — التبتل	واذكر اسم ربك وتبتل إليه تبتلا	المرمل ٨
التوايت/المتغيرات	عاية وسيلة	الحياة — الرزق	بل أحياء عند ربهم يرزقون ...	آل عمران ١٦٩
التوايت/المتغيرات	غاية وسيلة	للموعظة — الانتهاء	فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف	البقرة ٢٧٥
التوايت/المتغيرات	غاية وسيلة	الذكر — التفكير	الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً ، وعلى جنوبهم ويتفكرون	آل عمران ١٩١
الجبر/التفويض		الهداية — المشيئة	ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء	البقرة ٢٧٢
الجبر/التفويض		الطوع — الكراهية	والله يسجد من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً	الرعد ١٠
الجبر/التفويض		الابتلاء — التمهيص	وليبتي الله ما في صدوركم وليمحص ما في قلوبكم	آل عمران ١٥٤
الجبر/التفويض		التحصيص — الحق	وليمحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين	آل عمران ١٤١
الجبر/التفويض		الإكراه — الدين	لا إكراه في الدين	البقرة ٢٥٦
الجنة/النار		النجاة / النار	ويا قوم مالي أدعوكم إلى النجوة وتدعوني إلى النار	غافر ٤١
الجنة/النار		النعم — الجحيم	إن الأبرار لفي نعيم ، وإن الفجار لفي جحيم	الإنفاطار ١٣ ، ١٤
الجنة/النار		الجحيم — النعيم	لنرون الجحيم ، ... ، ثم لسأل يومئذ عن النعيم	التكاثر ٨ ، ٦
الجنة/النار		النار — الخلود	أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون	البقرة ٢٧٥
الجنة/النار		أصحاب الجنة — أصحاب النار	لا يستوي أصحاب الجنة وأصحاب النار أصحاب الجنة هم الفائزون	الحشر ٢٠
الحرية/العبودية	الرب/العبد	الزوجة / الأمة	إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم	المعارج ٣٠
الحرية/العبودية		الذلة — العزة	أذلة على المؤمنين أذلة على الكافرين	المائدة ٥٤
الحرية/العبودية		العزة — الذلة	وتعز من تشاء وتذل من تشاء	آل عمران ٢٦
الحرية/العبودية		الانكباب على الوجه — الاستواء	أ فمن يمشي مكبا على وجهه أهدى أمن يمشي سويا على صراط مستقيم	الملك ٢٢
الحرية/العبودية		الاستضعاف — الاستكبار	يقول الذين استضعفوا للذين استكبروا لولا أنكم كنتم مؤمنين	سبا ٣١
الحرية/العبودية		الذلة — المسكنة	ضربت عليهم الذلة ... وضربت عليهم المسكنة	آل عمران ١١٢
الحرية/العبودية		التعصية — العصيان	رب إنهم أضلن كثيرا من الناس فمن تعني فإنه مبغى ومن عصاني فإنك غفور رحيم	إبراهيم ٣٦
الحرية/العبودية		التكليف — الوسع	لا يكلف الله نفسا إلا وسعها	البقرة ٢٨٦
الحرية/العبودية		العصيان — الإتياع	قال نوح رب إنهم عصوني واتبعوا من لم يزده ماله ..	نوح ٢١
الحس/العقل		الإحساس — العقل	وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير	الملك ١٠
الحس/العقل		الرؤية — العلم	حتى إذا رأوا ما يوعدون فسيعلمون من أضعف ناصرا	الجن ٢٤
الحس/العقل		الإبصار — السمع	ولهم أعين لا يبصرون ولهم أذان لا يسمعون بها	الأعراف ١٧٩

الحس/العقل	الناس — الأنعام	يأكل الناس والأنعام حتى إذا أخذت الأرض	يونس ٢٤
الحس/العقل	السمع — البصر	أمن يملك السمع والأبصار	يونس ٣١
الحق/الباطل	الحق — الباطل	وقل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا	الإسراء ٨١
الحق/الباطل	الصدق — الكذب	فلا صدق ولا صلي، ولكن كذب وتولى	القيامة ٣١—٣٢
الحق/الباطل	الصدق — الكفر	ليسئل الصادقين عن صدقهم وأعد للكافرين عذابا أليما	الأحزاب ٨
الحق/الباطل	الله — الشيطان	إنما ذلكم الشيطان يخوف أولياءه فلا تخافوهم وخافون	آل عمران ١٧٥
الحق/الباطل	الصدق — النفاق	ليجزى الله الصادقين بصدقهم ويعذب المنافقين أو شاء أن يتوب عليهم	الأحزاب ٢٤
الحق/الباطل	الحق — الباطل	كذلك يضرب الله الحق والباطل	الرعد ١٧
الحق/الباطل	الحق — الضلال	فماذا بعد الحق إلا الضلال	يونس ٣٢
الحق/الباطل	التحليل — التحريم	إنما البيع مثل الربا، أحل الله البيع وحرم الربا	البقرة ٢٧٥
الحق/الباطل	الثقل — الخفة	فأما من ثقلت موازينه،، وأما من خفت موازينه	القارعة ٦، ٨
الحياة/الموت	القتل / الإحياء	من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا	المائدة ٣٢
الحياة/الموت	الحى — الميت	وما يستوي الأحياء ولا الأموات	فاطر ٢٢
الحياة/الموت	الحياة — الموت	يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى، ويمسى الروم	١٩
الحياة/الموت	التنذيب — الاستحياء	يذبحون أبناءكم ويستحيون نساءكم	البقرة ٤٨
الحياة/الموت	الموت — البعث	ثم إنكم بعد ذلك لميتون، ثم إنكم يوم القيامة	المؤمنون ١٦
الحياة/الموت	الإمامة — البعث	فأماته الله مائة عام ثم بعثه	البقرة ٢٥٩
الحياة/الموت	الموت — الحياة	الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا	الملك ٢
الحياة/الموت	الإنجاء — الإغراق	وإذ فرقنا بكم البحر فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون	البقرة ٤٩
الحياة/الموت	النجاة — القتل	وإذ أنجيناكم من آل فرعون يقتلون أبناءكم	الأعراف ١٤١
الحياة/الموت	الإحياء — الإمامة	كيف تكفرون بالله وكنتم أمماتا فأحياكم ثم يمتكنكم	البقرة ٢٧
الحياة/الموت	النجاة — الفرق	فكذبوه فنجيهم ومن معه وأغرقنا الذين كذبوا	يونس ٧٣
الخوف/الرجاء	الغنى/الأمانة	ثم أنزل عليكم من بعد الغم أسنة نعاسا	آل عمران ١٥٤
الخوف/الرجاء	الخوف — الأمن	وليلد لهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا	النور ٥٥
الخوف/الرجاء	الرعب — الشرك	سنلقى في قلوب الذين كفروا الرعب بما أشركوا بالله	آل عمران ١٥١
الخوف/الرجاء	الكفر — الرعب	سنلقى في قلوب الذين كفروا الرعب بما أشركوا بالله	آل عمران ١٥١

الخوف/الرجاء		الطمعان — الخوف	فأما من طغى ، وأما من خاف مقام ربه	النازعات ٤٠، ٣٧
الخوف/الرجاء		الأمن — الخوف	الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف	قريش ٤
الخوف/الرجاء		التبشير — الإنذار	وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين	الكهف ٥٦
الخوف/الرجاء		الفرح — القنوط	وإذا أذقنا الناس رحمة فرحوا بها وإن تصبهم سيئة بما آزرهم أخذوها ولا يذنبونهم إذا كفرت بآياتهم إنما كفرت بأنفسهم فقل رب زدني علما	الروم ٣٦
الخوف/الرجاء		الخوف — الحزن	لا تخوف عليهم ولا هم يمزنون	البقرة ٢٦٢
الخوف/الرجاء		الخوف — البشارة	فأوحى منهم عيفة قالوا لا تخف وبشروه بغلام عليم	الذريات ٢٨
الخوف/الرجاء		الإنذار — التبشير	فيما لينذر بأسا شديدا من لدنه ويبشر المؤمنين	الكهف ٢
الخوف/الرجاء		الحذر — الرجاء	يحذر الأحرار ويرجوا رحمة ربه ..	الزمر ٩
الخير/الشر	ربح خسارة	الظلم / النصر	أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير	الحج ٣٩
الخير/الشر		الرحس — الطهور	إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا	الأحزاب ٣٣
الخير/الشر	الله شيطان	الله — الطاغوت	فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى	البقرة ٢٥٦
الخير/الشر	حلال حرام	الحلال — الحرام	ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام	النحل ١١٦
الخير/الشر	طاهر نجس	الطيب — الحث	ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث	الأعراف ١٥٧
الخير/الشر	ربح خسارة	الفوت — الإصابة	لكيلا تحزنوا على ما فاتكم ولا ما أصابكم	آل عمران ١٥٣
الخير/الشر	سلامة مرض	الكمة — البرص	وأبرئ الأكمه والأبرص	آل عمران ٤٩
الخير/الشر		الإكرام — الإهانة فيقول رب اكرم ، ... فيقول رب أهان	الفجر ١٥، ١٦
الخير/الشر		الخير — الفتنة	فإن أصابه خير اطمأن به وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه	الحج ١١
الخير/الشر		الشر — الرشد	وأنا لا ننزي أشرا أردت من في الأرض أم أرادهم ربهم رشدا	الجن ١٠
الخير/الشر	ربح خسارة	الخسارة — الفلاح	فمن ثقلت موازينه فألك هم المفلحون ومن خففت موازينه فألك الذين خسروا أنفسهم في جهنم خالدون	المؤمنون ١٠٢، ١٠٣
الخير/الشر	حلال حرام	الحرام — الحلال	فيظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم	النساء ١٦٠
الخير/الشر		أحسن تقسيم — أسفل سافلين	لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ، ثم رددناه أسفل سافلين	التين ٤ ، ٥
الخير/الشر	نفع ضر	الضرر — الرشد	قل إني لا أملك لكم ضرا ولا رشدا	الجن ٢١

الخير/الشر		السيرة — الصالحة	أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات	الجانبية ٢١
الخير/الشر		الإبطال — الإصلاح	فلما ألقوا قال موسى ما حثمت به السحر إن الله سيضلته إن الله لا يصلح عمل المفسدين	يونس ٨١
الخير/الشر		الإنسداد — الإصلاح	وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون	البقرة ١٠
الخير/الشر		البر — الفجور	إن الأبرار لفي نعيم ، وإن الفجار لفي جحيم	الأنفطار ١٣ ، ١٤
الخير/الشر		الحسن — السوء	ادفع بالتي هي أحسن السيئة نحن أعلم بما يصفون	المؤمنون ٩٦
الخير/الشر		الحسن — الظلم	وباركنا عليه وعلى إسحاق ومن ذريتهما محسن وظالم لنفسه	الصافات ١١٣
الخير/الشر		الحسنة — السيئة	وإن تصيبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصيبهم سيئة يقولوا هذه من عندك	النساء ٧٨
الخير/الشر		الخير — السوء	لاستكثر من الخير وما مسني السوء	الأعراف ١٨٨
الخير/الشر		السيئة — الحسنة	بدلنا مكان السيئة الحسنة	الأعراف ٩٥
الخير/الشر		الشر — الخير	ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون	الأنبياء ٣٥
الخير/الشر		الصدقة — الأذى	؟؟؟خير من صدقة يتبعها أذى	البقرة ٢٦٣
الخير/الشر		الصالح — السوء	من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها	فصلت ٤٦
الخير/الشر		المصيبة — الفضل	فإن أصابتكم مصيبة قال قد أنعم الله علي إذ لم أكن معهم شهيدا ولئن أصابكم فضل من الله ليقولن كأن لم تكن بينكم وبينه مودة ياليتني كنت معهم	النساء ٧٢ ، ٧٣
الخير/الشر		المعروف — المنكر	ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر	آل عمران ١٠٤
الخير/الشر	نفع ضرر	الضرر — النفع	ما لا يملك لكم ضررا ولا نفعا	المائدة ٧٦
الخير/الشر	نفع ضرر	الضرر — النفع	ولا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعا	الفرقان ٣
الخير/الشر	نفع ضرر	النفع — الضرر	قال لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا	الأعراف ١٨٨
الخير/الشر		السوء — الرحمة	إن أراد بكم سوءا أو أراد بكم رحمة	الأحزاب ١٧
الخير/الشر	ربح خسارة	النصر — الخذلان	إن ينصركم الله فلا غالب لكم وإن يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده	آل عمران ١٦٠
الخير/الشر	الله شيطان	الله — الطاغوت	الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت	النساء ٧٦
الخير/الشر		الأمر — النهي	الذين إن مكملهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر والله عاقبة الأمور	الحج ٤١

الخير/الشر		الخير — الطيب	حق يميز الخير من الطيب	آل عمران ١٧٩
الخير/الشر		الفحور — الر	كلا إن كتاب الفجار لفي — حين... كلا إن المطففين ٧	١٨
الخير/الشر	عدل ظلم	القسط — الظلم	قضى بينهم بالقسط وهم لا يظلمون	يونس ٤٧
الخير/الشر	نفع ضر	البيع — الربا	إنما البيع مثل الربا، أحل الله البيع وحرم الربا	البقرة ٢٧٥
الدنيا/الآخرة		الآخرة / الأولى	فأخذه الله نكال الآخرة والأولى	النازعات ٢٥
الدنيا/الآخرة		الدنيا / الآخرة	يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون	الروم ٧
الدنيا/الآخرة		العاجلة / الآخرة	كلا بل نحبون العاجلة ، وتذرون الآخرة	القيامة ٢١، ٢٠
الرحمة/الغضب	غلظة رقة	القطاظة — الغلظ	ولو كنت فظا غليظ القلب	آل عمران ١٥٩
الرحمة/الغضب		التعذيب / التوبة	إما يذهبهم وإما يتوب عليهم	التوبة ١٠٦
الرحمة/الغضب		التكفير / الغفران	ويكفر عنكم سيئاتكم ويغفر لكم ...	الأنفال ٢٩
الرحمة/الغضب		الجزاء / التعذيب	ليجزى الله الصادقين بصدقهم ويعذب المنافقين إن شاء أن يتوب عليهم	الأحزاب ٢٤
الرحمة/الغضب		الخطأ / الغفران	نغفر لكم خطاياكم	البقرة ٥٧
الرحمة/الغضب		الرضوان / السخط	أ فمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله ...	آل عمران ١٦٢
الرحمة/الغضب		العداوة / الأثرة	إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا	آل عمران ١٠٣
الرحمة/الغضب		العداوة/ الألفة	إذا كنتم أعداء فألف بين قلوبكم وأصبحتم بنعمته إخوانا	آل عمران ١٠٣
الرحمة/الغضب		العذاب / المغفرة	وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله	الحديد ٢٠
الرحمة/الغضب		العزة — الانتقام	والله عزيز ذو انتقام	آل عمران ٤
الرحمة/الغضب		العقاب / الغفران	إن ربك لسريع العقاب وإنه لغفور رحيم	الأعراف ١٦٧
الرحمة/الغضب		الغفران / التعذيب	فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء	البقرة ٢٨٤
السلم/الحرب		القتال — الدفع	قاتلوا في سبيل الله أو ادفعوا	آل عمران ١٦٧
السلم/الحرب		القتل / الغلبة	فيقتل أو يفتل فسوف نؤتيه أجرا عظيما	النساء ٧٤
الشعبية/النخبوية		الذين أوتوا الكتاب / الأميين	وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين	آل عمران ٢٠
الصحو/الخو		الذكرى / النسيان	فانخذموهم سحرى حتى أنسوكم ذكرى وكنتم منهم تضحكون	المؤمنون ١١٠
الصحو/الخو		النسيان — الخطأ	ربنا لا تواخذنا إن نسينا أو أخطأنا	البقرة ٢٨٦
الصحو/الخو	نوم يقظة	الأمانة — العاس	ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمانة نعاسا	آل عمران ١٥٤
الصحو/الخو		الضلالة / التذكير	أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى	البقرة ٢٨٢

الطلب/الإرادة	الفعل — الإرادة	فعال لما يريد	العروج ١٦
الطلب/الإرادة	الأمر — الإرادة	إذا قضي أمراً فإنما يقول له كن فيكون	آل عمران ٤٧
الظهر/البطن	الإبداء / الإحفاء	إن تبدوا شيئاً أو تخفون فإن الله	الأحزاب ٥٤
الظهر/البطن	الإبداء / الكتمان	وأعلم ما تبذرون وما كنتم تكتمون	البقرة ٣٢
الظهر/البطن	الإحفاء / الإعلان	وأنا أعلم بما أخفيتم وما أعلنتم ومن يفعله ...	المتحفة ١٠
الظهر/البطن	الإسرار / الإعلان	أولاً يعلمون أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون	البقرة ٧٦
الظهر/البطن	الإنشاز — الكسو	انظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها	البقرة ٢٥٩
الظهر/البطن	البيان / الغيب	ولقد رآه بالأفق المبين وما هو على الغيب بضنين	التكوير ٢٣ ٢٤
الظهر/البطن	البيان / الإحفاء	قد جاءكم رسولنا بين لكم كثيراً مما كنتم تخفون	المائدة ١٥
الظهر/البطن	التجلي / الغشي	والنهار إذا جلاها ، والليل إذا يشاها	الشمس ٣ ، ٤
الظهر/البطن	الجهر / الخفاء	إنه يعلم الجهر وما يخفى	الأعلى ٧
الظهر/البطن	الجهر / الكتمان	إنه يعلم الجهر من القول ويعلم ما تكتمون	الأنبياء ١١٠
الظهر/البطن	الإسرار / الجهر	سواء منكم من أسر القول ومن جهر به وهو مستخف بالليل وسارب بالنهار	الرعد ١٠
الظهر/البطن	السر / العلانية	وأنفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية	الرعد ٢٢
الظهر/البطن	الظهر / البطن	هو الأول والآخر والظاهر والباطن	الحديد ٣
الظهر/البطن	الظهر — التقدير	باركنا فيها قرى ظاهرة وقدرنا فيها السير ...	سبا ١٨
الظهر/البطن	الظهور / الخفاء	وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن النور فروجهن ولا يبدن زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بمحجورهن على جباههن ولا يبدن زينتهن إلا لبعولتهن	النور ٣١
الظهر/البطن	العلم / الوعي	والله أعلم بما يوعون	الإنشاق ٢٣
الظهر/البطن	غشي / التجلي	والليل إذا يغشى ، والنهار إذا تجلى	الليل ١ ، ٢
العسر/اليسر	العسر / اليسر	فإن كان ذو عسرة منتظرة إلى مبصرة	البقرة ٢٨٠
العسر/اليسر	العسر / اليسر	فذلك يومئذ يوم عسير على الكافرين غير يسر ..	المدثر ٩ ، ١٠
العقل/القلب	التذكر — أولوا	وما يذكر إلا أولوا الأبواب	البقرة ٢٦٩
العقل/القلب	السمع — البصر	قل هو الذي أنشأكم وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة ...	الملك ٢٣
العقل/القلب	ذكر أنى	وما خلق الذكر والأنثى	الليل ٣
العقل/القلب	ذكر أنى	للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن	النساء ٣٢
العقل/القلب	ذكر أنى	إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ...	العروج ١٠
العقل/القلب	ذكر أنى	يخرج من بين الصلب والترائب	الطاري ٧

العلم/الأخلاق	التعليم — التزكية	ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم	البقرة ١٢٨
العلم/الأخلاق	التقوى — العلم	واتقوا الله ويعلمكم الله	البقرة ٢٨٢
العلم/الجهل	الإبصار / عدم الإبصار	فلا لأقسم بما تبصرون ، وما لا تبصرون	الحاقة ٣٨ ٣٩
العلم/الجهل	الأعمى / العريية	ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون إليه أعمى وهذا لسان عربي ...	النحل ١٠٣
العلم/الجهل	السمع / الصمم	ومنهم من يستمعون إليك أفأنت تسمع الصم ...	يونس ٤٢
العلم/الجهل	الصمم — البكم	إن شر الدواب عند الله الصم البكم ...	الأنفال ٢٢
العلم/الجهل	الصمم / السمع	كالأعمى والأصم والبصر والسمع	هود ٢٤
العلم/الجهل	العروض / الحفاء	يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية	الحاقة ١٨
العلم/الجهل	الوعظ / الجهل	فلا تألن ما ليس لك به علم إني أعظك أن تكون من الجاهلين	هود ٤٦
العلم/الجهل	العلم / عدم العلم	علم الإنسان ما لم يعلم	العلق ٥
العلم/الجهل	العمى / البصر	هل يستوي الأعمى والبصير	الرعد ١٦
العلم/الجهل	النظر / العمى	ومنهم من ينظر إليك أفأنت تهدي العمى ...	يونس ٤٣
العلم/العتق	هم النفس — ظن الجاهلية	وطائفة قد آمنهم أنفسهم يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية .	آل عمران ١٥٤
العلم/العمل	الإيمان — العمل	إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات هم جنات	البروج ١١
العلم/العمل	التفكير — التقدير	إنه فكر وقدر	المدثر ١٨
العلم/العمل	الرؤية — الفعل	ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل	الفيل ١
العلم/العمل	الصائق — الشهيد	وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد	ق ٢١
العلم/العمل	العلم — الفعل	يعلمون ما تفعلون	الانفطار ١٢
العين/الذهن	القضاء — الكون	إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون	آل عمران ٤٧
العين/الذهن	القلم — السطر	ن والقلم وما يسطرون	ن ١
العين/الذهن	التعليم — الدراسة	بما كنتم تعملون الكتاب وبما كنتم تدرسون	آل عمران ٧٩
العلّة/المعلول	الاحتلاف — البني	وما اختلف الذين أوتوا ما جاءهم العلم بغيا	آل عمران ١٨
العلّة/المعلول	الظلم — الانظلام	لا تظلمون ولا تظلمون	البقرة ٢٧٩
العلّة/المعلول	الإنفاق — الآخر	الذين ينفقون ... لهم أجرهم	البقرة ٢٦٢
العلّة/المعلول	الجزاء — السعي	إن هذا كان لكم جزاءا وكان سعيكم مشكورا	الإنسان ٢٢
العلّة/المعلول	الربا — التعبط	الذين يأكلون الربا ... إلا كما يقرم الذي يتعبطه الشيطان ...	البقرة ٢٧٥
العلّة/المعلول	الثوبة — الصلح	إلا الذين تابوا وأصلحوا	النساء ١٤٦
العلّة/المعلول	الاستغفارة —	أذ تستغفون ربكم فاستجاب لكم إني ...	الأنفال ٩

	الاستجابة		
العلة/المعلول	سبب مسبب	الدعوة — المعنى	ثم أدعهم يأتينك سعيًا البقرة ٢٦٠
العلة/المعلول	سبب مسبب	الرضى — التثبيت	مثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتاً من أنفسهم البقرة ٢٦٥
العلة/المعلول	سبب مسبب	الأب — الابن	أبائكم وأبنائكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا النساء ١١
العلة/المعلول	سبب مسبب	التبيين — العلم	فلما تبين له قال أعلم أن الله على كل شيء قدير البقرة ٢٥٩
العلة/المعلول	سبب مسبب	الوالد — المولود	ووالد وما ولد البلد ٣
العلة/المعلول	سبب مسبب	الإيمان — الإنفاق	يا أيها الذين آمنوا أنفقوا ... البقرة ٢٥٤
العلة/المعلول	سبب مسبب	الحكمة — الخير	ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً البقرة ٢٦٩
العلة/المعلول	سبب مسبب	الشيطان — الفقر	الشيطان يعدكم الفقر البقرة ٢٦٨
العلة/المعلول	سبب مسبب	الإحياء — الإخراج	وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا ... يس ٣٣
العلة/المعلول	سبب مسبب	الموت — الصمم	فإنك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء إذا ولسو مدبرين الروم ٢٥
العلة/المعلول	سبب مسبب	الأكل — الإطعام	فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير الحج ٢٨
العلة/المعلول	سبب مسبب	البهت — الكفر	فبهت الذي كفر البقرة ٢٥٨
العلة/المعلول	سبب مسبب	الكتمان — الإثم	ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه البقرة ٢٨٣
العلة/المعلول	سبب مسبب	النار — الوقود	فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة البقرة ٢٣
العلة/المعلول	سبب مسبب	أكل المال — أكل النار	إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في النساء ١٠ بطونهم نارا وسيصلون سعيراً
العلة/المعلول	سبب مسبب	الحب — النبات	لنخرج به حبا ونباتا البقرة ١٥
العلة/المعلول	سبب مسبب	الخالق — المخلوق	واتخذوا من دونه عالة لا يخلقون شيئا وهم يخلقون ولا الفرقان ٣ يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعا ولا يملكون موتا ولا حياة ولا نشورا
العلة/المعلول	سبب مسبب	المالك — الملك	قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء ... آل عمران ٢٦
العلة/المعلول	سبب مسبب	الإرجاع — الترفية	وانتقوا يوما ترجعون فيه ... ثم توف كل نفس ما كانت تسعى البقرة ٢٨١
العلة/المعلول	سبب مسبب	التبيين — التفكير	كذلك بين الله لكم الآيات لعلكم تفكرون البقرة ٢٦٦
العلة/المعلول	سبب مسبب	التوليد — الولادة	لم يلد ولم يولد الإخلاص ٣
العلة/المعلول	سبب مسبب	الحب — الإتياع	قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله آل عمران ٣١
العلة/المعلول	سبب مسبب	الرضى — الارتضاء	ارجعي إلى ربك راضية مرضية الفجر ٢٨
العلة/المعلول	سبب مسبب	الإيمان — التقوى	يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وفروا ما تبقى البقرة ٢٧٨
الغيب/الشهادة	الظهور — الغياب		الجن ٢٦
الغيب/الشهادة	الغيب — الشهادة		عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال الرعد ٩

الغيب/الشهادة	الغيب — الرحي	ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك	آل عمران ٤٤
الفكر/اللغة	التذكير — التوعية	لجعلها لكم تذكرة وتعيها أذن واعية	الحاقة ١٢
الفكر/اللغة	التلاوة — السجود	يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون	آل عمران ١١٣
الفكر/اللغة	الحديث — الحجاج	قالوا ١ نخذوهم بما فتح الله عليكم ليحاجوكم به	البقرة ٧٥
الفكر/اللغة	الحكم — الثبوت	ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله	آل عمران ٧٩
الفكر/اللغة	الذكر — التيسير	واذكر ربك كثيرا وسبح بالعشي والإبكار	آل عمران ٤١
الفكر/اللغة	العلم — القلم	الذي علم بالقلم	العلق ٤
الفكر/اللغة	الضم — القلب	قالوا آمنا بآنواهم ولم تؤمن قلوبهم	المائدة ٤١
الفكر/اللغة	الكتابة — الشهادة	ولا يضار كاتب ولا شهيد	البقرة ٢٨٢
الفكر/اللغة	الكلام — الرمز	قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا	آل عمران ٤١
الفناء/البقاء	الأكل / الادخار	أنفكم بما تأكلون وما تدخرون	آل عمران ٤٩
القبض/البسط	الإذاقة — الفرع	ولئن أذقنا الإنسان منا رحمة ثم نزعناها ...	هود ٩
القبض/البسط	الإعطاء — الإكداء	وأعطى قليلا وأكدى	الحجم ٣٤
القبض/البسط	الإعطاء — البخل	فأما من أعطى واتقى ، ... ، وأما من بخل واستغنى	الليل ٨ ، ٥
القبض/البسط	الإعطاء — التقوى	فأما من أعطى واتقى ، ... ، وأما من بخل واستغنى	الليل ٨ ، ٥
القبض/البسط	الإعطاء — التقوى	فأما من أعطى واتقى	الليل ٥
القبض/البسط	الإمساك — الإرسال	... منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى ...	الزمر ٤٢
القبض/البسط	الإنفاق — الأذى	الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ... منا ولا أذى	البقرة ٢٦٢
القبض/البسط	الإنفاق — الكفر	يا أيها الذين آمنوا أنفقوا. والكافرون هم الظالمون	البقرة ٢٥٤
القبض/البسط	الإنفاق — المرواة	مثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتا من أنفسهم	البقرة ٢٦٥
القبض/البسط	الإيقاق — العفر	أو يوبقهن بما كسبن أو يعف عن كثير	الشورى ٣٤
القبض/البسط	الإيتاء — التوع	تولي الملك من تشاء وتزع الملك ممن تشاء	آل عمران ٢٦
القبض/البسط	الإيتاء — النقص	واوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقصوا الإيمان بعهدكم ...	النحل ٩١
القبض/البسط	البخل — الغنى	وأما من بخل واستغنى	الليل ٨
القبض/البسط	البسط — التدبير	الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر له	الضحى ٦٢
القبض/البسط	البسط — القبض	... فوفهم صفات ويقبض ما بمسكهن إلا الرحمن	الملك ١٩
القبض/البسط	الجري — الإمساك	تجري في البحر بأمره ويمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه	الحج ٦٥

القبض/البسط	الحشر — النشر	وإذا الوحوش حشرت ، ... ، وإذا الصحف نشرت	التكوير ٥ ، ١٠
القبض/البسط	الربى — الصدقة	ويربى الصدقات	البقرة ٢٧٦
القبض/البسط	الرتق — الفتق	أو لم ير الذين كفروا إن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون	الأنبياء ٣٠
القبض/البسط	الرزق — النفقة	ومما رزقناهم ينفقون ...	الحج ٣٥
القبض/البسط	السعة — العلم	والله واسع عليم	البقرة ٢٦١
القبض/البسط	الصف — القبض	أو لم يروا إلى الطير فوقهم صافت ويقبض ما يمسكهن إلا الرحمن	الملك ١٩
القبض/البسط	الطمس — الفرج	فإذا النجوم طمست ، وإذا السماء فرجت	المزلات ٨-٩
القبض/البسط	الظلم — الصد	فيظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا	النساء ١٦٠
القبض/البسط	الغل — البسط	وقالت اليهود يد الله مغلولة ... بل يدها مبسوطة	المائدة ٦٤
القبض/البسط	الغل — التوفي	ومن يغفل يأثم بما غل يوم القيامة ثم توفى كل نفس	آل عمران ١٦١
القبض/البسط	الفتح — الإمساك	ما يفتح الله للناس من رحمة فلا يحملك لها وما يحملك فلا مرسل له من بعده	فاطر ٢
القدسية/النبوية	اليهود / النصارى	وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله	المائدة ١٨
القرآن/الفرقان	الجمع — القرآن	إن علينا جمعه وقرآنه	القيامة ١٧
القرآن/الفرقان	الكتاب — الفرقان	وإذا أتينا موسى الكتاب والفرقان لعلمكم محمدون	البقرة ٥٢
القرب/البعد	البعء / القرب	إنهم يرونه بعيدا ونراه قريباً	المعارج ٧
القرب/البعد	القرب / الأمد	قل إن أدري أقرب أم توعدون أم يجعل له ربه أمداً	الجن ٢٥
القرب/البعد	القرب / البعد	فإن تولوا فقل أذنتكم على سواء وإن أدري على أقرب أم بعيد ما توعدون	الأنبياء ١٠٩
القرب/البعد	الإدبار / الإسفار	والليل إذا أدبر ، والصبح إذا أسفر	المدثر ٣٣ ، ٣٤
القرب/البعد	إقبال إدبار	الذي كذب وتولى	الليل ١٦
القرب/البعد	إقبال إدبار	ثم يتوبون من قريب فأولئك يتوب ...	النساء ١٧
القرب/البعد	إقبال إدبار	إن الذين تدعون من دون الله فادعهم فليستجيبوا لكم	الأعراف ١٩٤
القرب/البعد	إقبال إدبار	فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين	الحجر ٩٤
القرب/البعد	الأمم — الورا	لعلني أعمل صالحاً فيما تركت كلا إنها كلمة هو قاتلها ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون	المؤمنون ١٠٠
القرب/البعد	بين الأبيدي	فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً	الجن ٢٧

القرب/البعد	إقبال إديار	الدعوة — الإعراض	وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم ٤٨ معرضون
القرب/البعد	قبل بعد	التقدم — التأخير	علمت نفس ما قدمت وأخرت
القرب/البعد	قبل بعد	السلف — الخلف	وحاء فرعون ومن قبله
القرب/البعد	قبل بعد	قبل — بعد	في بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد
اللعب/الجد		اللهو — التحارة	قل ما عند الله خير من اللهو ومن التحارة والله خير الرازقين
اللعب/الجد	الغزو — اللعب	لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا	المائدة ٥٧
الله/الإنسان	الله — الرسول	تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول	النساء ٦١
الله/الإنسان	حبل من الله — حبل من الناس	حبل من الله — حبل من الناس	آل عمران ١١٢
الله/الإنسان	مكر الناس — مكسر الله	ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين	آل عمران ٥٤
الله/عالم	الله — الملائكة	ومن يكفر بالله وملائكته	النساء ١٣٦
المادة/الطاقة	التراب/النار	الإنس — الجن	قل لمن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا ... الإسراء ٨٨
المادة/الطاقة		البرد / الحميم	لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا، إلا حميما وغاسقا النبا ٢٥
المادة/الطاقة	التراب/النار	الجن — الإنس	... في أمم قد خلت من الجن والإنس فصلت ٢٥
المادة/الطاقة	التراب/النار	الجنة — الناس	لأولئك جهنم من الجنة والناس أجمعين السجدة ١٣
المادة/الطاقة	الحرارة/البرودة	الشتاء / الصيف	إلا أنهم رحلة الشتاء والصيف قريش ٢
المادة/الطاقة	الحرارة/البرودة	الشمس / الزمهرير	متكئين فيها على الأراك لا يبرون فيها شمسا ولا زمهريرا الإنسان ١٣
المادة/الطاقة	الحرارة/البرودة	النار / البرد	قلنا يا نار كوني بردا وسلاما على إبراهيم الأنبياء ٦٩
المادة/الطاقة		النار — الطين	خلقتني من نار وخلقته من طين الأعراف ١٢
المادة/الطاقة		الماء — النار	أنزل من السماء ماء فأسالت أودية بقدرها فاحتمل السيول زبدا وما يوقدون عليه في النار ابتغاء الرعد ١٧
المادي/المجرد	البشر / الملك	ما هذا بشرا إن هذا إلا ملك	يوسف ٣١
المادي/المجرد	الصلاة — الزكاة	وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة	النساء ٧٧
المادي/المجرد	الناس / الحجارة	... نارا وقودها الناس والحجارة	التحریم ٦
الحكمي/المتشابه	الإحكام — التشابه	منه آيات محكمات هن أم الكتاب وآخر متشابهات	آل عمران ٧
النور/الظلمات	العشي/الفداة	الإراحة — السرح	ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون النحل ٦
النور/الظلمات	الليل/الصبح	والليل إذا أدير ، والصبح إذا أسفر	المدرثر ٣٣، ٣٤
النور/الظلمات	الإسفار / النهار	وجوه يومئذ مسفرة، ... وجوه يومئذ عليه غيرة	عبس ٣٨، ٤٠
النور/الظلمات	الإضاءة / الإظلام	كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا	البقرة ١٩

النور/الظلمات	الليل/النهار	الإمساء / الإصباح	فسيحان الله حين تمسون وحين تصبحون	الروم ١٧
النور/الظلمات		الابيض / الاسوداد	يوم تبيض وجوه وتسود وجوه	آل عمران ١٠٦
النور/الظلمات	الليل/النهار	البكرة / الأصيل	وسبحوه بكرة وأصيلا	الأحزاب ٤٢
النور/الظلمات	الليل/النهار	البكرة / العشاء	فخرج على قومه في المحراب فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا	مريم ١١
النور/الظلمات	الليل/النهار	البيات / النهار	عذابه بيانا أو لغارا ماذا يستعجل منه ..	يونس ٥٠
النور/الظلمات		التكوير — التكدير	إذا السماء كورث ، وإذا النجوم انكدرت	التكوير ١ ، ٢
النور/الظلمات	الليل/النهار	الشرق / الغرب	رب المشرقين ورب المغربين	الرحمن ١٧
النور/الظلمات	الليل/النهار	الشرق / الغرب	كانوا مستضعفون مشارق الأرض ومغاربها	الأعراف ١٣٧
النور/الظلمات	الليل/النهار	الشرق / الغرب	ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله	البقرة ١١٤
النور/الظلمات		الشمس — القمر	والشمس والقمر كل في فلك يسبحون	الأنبياء ٣٣
النور/الظلمات	الليل/النهار	الضحى / الليل	والضحى والليل إذا سجى	الضحى ١ ، ٢
النور/الظلمات	الليل/النهار	الطلوع / الغروب	وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب	ق ٣٩
النور/الظلمات		الظلمة / النور	يخرجهم من الظلمات إلى النور	البقرة ٢٥٧
النور/الظلمات	الليل/النهار	العشاء / الإبكار	ناصر إن وعد الله حق واستغفر لذنبك وسبح بمحمد ربك بالعتي والإبكار	غافر ٥٥
النور/الظلمات	الليل/النهار	العشاء / الإشراف	إننا سخرنا الجبال معه يصبحن بالعتي والإشراف	ص ١٨
النور/الظلمات	الليل/النهار	العشاء / الضحى	كأنهم يوم يرونها لم يلبثوا إلا عشية أو ضحاها	النازعات ٤٦
النور/الظلمات	الليل/النهار	العشي / الضحى	كأنهم يوم يرونها لم يلبثوا إلا عشية أو ضحاها	النازعات ٤٦
النور/الظلمات		العمى — البصر	قال رب لم حشرتني أعمى وكنت بصرى	طه ١٢٥
النور/الظلمات	الليل/النهار	الغداوة / العشي	واجر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداوة والعشي	الكهف ٢٨
النور/الظلمات	الليل/النهار	الغدو / الأصال	ولله يسجد من في السموات والأرض طوعا وكرها وظللهم بالغدو والأصال	الرعد ١٠
النور/الظلمات	الليل/النهار	الغدو / العشي	النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم ...	غافر ٤٦
النور/الظلمات	الليل/النهار	الفجر / الليل	والفجر ، وليال عشر	الفجر ١ ، ٢
النور/الظلمات	الليل/النهار	الليل / النهار	وهو الذي خلق الليل والنهار	الأنبياء ٣٣
النور/الظلمات	الليل/النهار	الليل / اليوم	... سورها فيها ليالي وأياما آمنين	سبا ١٨
النور/الظلمات	حرارة برودة	الظل — الحرور	ولا الظل ولا الحرور	فاطر ٢١
المداية/الضلالة	الطاعة/المعصية	التصلي / التولي	فلا صدق ولا صلى ، ولكن كذب وتولى	القيامة ٣١-٣٢
المداية/الضلالة		الاعتداء / الفسق	من يهدي الله فهو المهتدي ومن يضلل فلا تملك هم الخاسرون	الأعراف ١٧٨
المداية/الضلالة		الرشد / الغي	قد تبين الرشد من الغي	البقرة ٢٥٦

الهداية/الضلالة		الريغ — الفتنة	فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة	آل عمران ٧
الهداية/الضلالة		الريغ / الهداية	ربنا لا تزعج قلوبنا بعد إذ هديتنا	آل عمران ٨
الهداية/الضلالة		الضلالة / الهداية	ووجدك ضلالا فهدي	الضحى ٧
الهداية/الضلالة		الهداية / الضلالة	من يهدي الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون	الأعراف ١٧٨
الهداية/الضلالة		الهداية / الظلم	والله لا يهدي القوم الظالمين	البقرة ٢٥٨
الهداية/الضلالة		الهدى — البشرى	فإنه نزل على قلبه بإذن الله مصدقا لما بين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين	البقرة ٩٦
الهداية/الضلالة		الهدى / الضلال	ومن يهدي الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا	الإسراء ٩
الهداية/الضلالة		الهدى / الكفر	كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم	آل عمران ٨٦
الهداية/الضلالة	طاعة معصية	الإثم — الخطيئة	ومن يكسب إثما ... ، ومن يكسب خطيئة	النساء ١١٢، ١١١
الهداية/الضلالة	سعادة شقاوة	اليمين — الشوم	أولئك أصحاب الميمنة ، والذين ... أصحاب المشأمة	البلد ١٨ ١٩
الهداية/الضلالة	سعادة شقاوة	الشقاء — التقوى	لا يصلحها إلا الأشقى ، ... ، وسحبها الأتقى	الليل ١٥ ١٧
الهداية/الضلالة	نفع ضر	الإفلاح — الخيبة	قد أفلح من زكاهها ، وقد خاب من دساها	الشمس ٩ ١٠
الهداية/الضلالة	طاعة معصية	الطغيان — التقوى	للطاغين مأبا ، ... ، إن للمتقين مفازا	النبا ٢٢ ، ٣١
الهداية/الضلالة	سعادة شقاوة	الإهانة — الكرامة	ومن يهن الله فما له من مكرم	الحجـ ١٨
الهداية/الضلالة	طاعة معصية	التقوى — الإطاعة	يا أيها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين	الأحزاب ١
الهداية/الضلالة	طاعة معصية	المهدد — الإخلاف	أ اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده	البقرة ٧٩
الوحدة/الكثرة		الربيع / الثمن	فإن كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم	النساء ١٢
الوحدة/الكثرة		السبع / الاثنين	ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم	الحجر ٨٧
الوحدة/الكثرة		السلس / الثلث	فلكل واحد منها السلس فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث	النساء ١٢
الوحدة/الكثرة		الشفع / الوتر	والشفع والوتر	الفجر ٣
الوحدة/الكثرة		الله / الشركاء	من شركاكم من يبدؤا الخلق ثم يعيده . قل الله ...	يونس ٣٤
الوحدة/الكثرة		الواحد / الاثنين	وقال الله لا تتخذوا الهين اثنين إنما هو إله واحد والنحل ٥١ فإياي فارهبون	
الوحدة/الكثرة		الوحدة / الأزواج	الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها	النساء ٢
الوحدة/الكثرة	قلة كثرة	القنطار — الدينار	من أهل الكتاب من أن تأمنه بقنطار يوده ... بدينار لا يوده.	آل عمران ٧٥
الوحدة/الكثرة	قلة كثرة	الحق — البرى	بحق الله الربا	البقرة ٢٧٦

النير/العسر	اللذة/الألم	الضحك — البكاء	وأنه هو أضحك وأبكى	الحجم ٤٣
النير/العسر		الإطعام / الجوع	الذي أطعمهم من جوع	قريش ٤
النير/العسر		اليأس — الضراء	أخذنا أهلها باليأساء والضراء لعلهم...	الأعراف ٦٤
النير/العسر		النير / العسر	فسنيسره للنيسرى ، ... ، فسنيسره للنيسرى	الليل ١٠ ، ٧
النير/العسر	نفع ضر	الضراء — السراء	ممن اباءنا الضراء والسراء	الأعراف ٩٥
النير/العسر	فقر غنى	الفقر — الغنى	بأيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد	فاطر ١٥
النير/العسر	اللذة/الألم	الفرح — الاستيثار	فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين ... آل عمران ١٧٠	
النير/العسر	اللذة/الألم	العذب الفترات — للملح الأحاج	وما يستوي البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج	فاطر ١٢
النير/العسر	يمن شمال	اليمن — وراء	... كتابه يمينه ، ، كتابه وراء ظهره	الإنشاق ٧ ، ١٠
النير/العسر	اللذة/الألم	الرحمة — الضراء	ولئن أذقناه رحمة منا من بعد ضراء مسته ...	فصلت ٥٠
النير/العسر	اللذة/الألم	الرحمة — الميتة	وإذا أذقنا الناس رحمة فرحوا بها وإن تصبهم سيئة بما قدمنا أيديهم إذا هم يقتطون	الزمر ٣٦
النير/العسر	اللذة/الألم	السمن — المعجف؟؟؟	سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف	يوسف ٤٣
النير/العسر	اللذة/الألم	النعماء — الضراء	ولئن أذقناه نعماء بعد ضراء مسته	هود ١٠
النير/العسر	اللذة/الألم	الرضوان — السخط	أفمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله ... آل عمران ١٦٢	
النير/العسر	اللذة/الألم	النضارة — البسر	وجوه يومئذ ناضرة ... و وجوه يومئذ باسرة	القباب ٢٢٢ ، ٢٤
اليقين/الشك		الإيمان — الاطمئنان	قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي	البقرة ٢٦٠
اليقين/الشك		الحسبان — المعرفة	بحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف، تعرفهم بسيماهم	البقرة ٢٧٣
اليقين/الشك		الحق / الامتراء	الحق من ربك فلا تكن من الممترين	آل عمران ٦٠
اليقين/الشك		الرؤية — الإيمان	رب أرني كيف تحيي الموتى قال أو لم تؤمن	البقرة ٢٦٠
اليقين/الشك		المرية / الحق	فإنك في مرية منه انه الحق ...	هود ١٧
اليقين/الشك		اليقين / الرب	ليستقين الذين أوتوا الكتاب ويؤذون الذين آمنوا إيماننا المذثر ٣٩ ولا يرتاب الذين أوتوا الكتاب	

أخذ عطاء	السمع — الأكل	سمعون للكذب آكالون للسحت	المائدة ٤٢
أخذ عطاء	الكسب — الاكساب	لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت	البقرة ٢٨٦

أخذ عطاء	العين — اللسان	ألم يجعل له عينين ، ولسانا وشفتين	البلد ٩
أخذ عطاء	القمر — الشمس	وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا	نوح ١٦
أخذ عطاء	النور — السراج	وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا	نوح ١٦
أخذ عطاء	الشمس — النجوم	إذا الشمس كورت ، وإذا النجوم انكدرت	التكوير ١ ، ٢
إقبال إديار	الروح — الجيء	فراخ إلى أهله فناء بجعل سمين	الذريات ٢٦
إقبال إديار	الغدو — الراح	ولسليمان الريح غدوها شهر ورواحها شهر	سبا ١٢
إقبال إديار	النفور — الرجوع	فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهروا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم	التوبة ١٢٢
إقبال إديار	التوبة — الظلم	فمن تاب من بعد ظلمه	المائدة ٣٩
إقبال إديار	الظلم — التوبة	وإذا قال موسى لقومه يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم	البقرة ٥٣
إقبال إديار	الرجح — الظهر	لو يعلم الذين كفروا حين لا يكفرون عن وجوههم النار ولا عن ظهورهم الأنبياء ٣٩ ولا هم ينصرون	الأنبياء ٣٩
إقبال إديار	الرجح — الدبر	يضربون وجوههم وأديبارهم	محمد ٢٧
أول آخر	الإخراج — العودة	ربنا أخرنا منها فإن عدنا فإنا ظالمون	المؤمنون ١٠٨
انتقال استقرار	الفسر — الاستقرار	يقول الإنسان يومئذ أين المفر إلى ربك يومئذ المستقر	القيامة ١٢ ، ١٠
بداية نهاية	الخروج — الإعادة	كلما أرادوا أن يخرجوا منها من غم أعيدوا فيها	الحج ٢٢
بداية نهاية	الانتهاء — العود	فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف ... ومن عاد ...	البقرة ٢٧٥
بداية نهاية	الخلق — البعث	ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة إن الله لسميع بصير	لقمان ٢٨
بداية نهاية	الإعادة — الإخراج	ثم يعيدكم فيها ويخرجكم إخراجا	نوح ١٨
بداية نهاية	الإنبات — الإعادة	والله أنبتكم من الأرض نباتا ثم يعيدكم فيها	نوح ١٨ ، ١٧
بداية نهاية	البدء — الإعادة	الله يبدأ الخلق ثم يعيده ثم إليه ترجعون	الروم ١١
بداية نهاية	الأول — الآخر	هو الأول والآخر والظاهر والباطن	الحديد ٣
بداية نهاية	الأول — الآخرين	ألم تهلك الأولين ، ثم نتبعهم الآخرين	المزملات ١٠١ ، ١٦
ثقل خفة	الكيل — الوزن	إذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون	المطففين ٣
جزء كل	السنة — النوم	لا تأخذه سنة ولا نوم	البقرة ٢٥٥

الجنة/النار	الجنة — الجنة	فإن الجحيم هي المأوى، ... ، فإن الجنة هي المأوى	النازعلت ٣٩، ٤١
الجنة/النار	النار — الجنة	تصلي نارا حامية ، ، في حنة عالية	الغاشية ٤، ١٠
حاوي عوي	الكسب — الحكمة	وانزل الله عليك الكتاب والحكمة	النساء ١١٣
حلل حرام	العفة — البقاء	وليستعفف الذين لا يجدون نكاحا حتى يغنيهم الله من فضله والذين يبتغون النور ٣٣ الكتاب مما ملكت أيمانكم فكتابوهم إن علمتم فيهم خيرا وآتوهم من مال الله الذي آتاكم ولا تكررهم فتياتكم على البقاء إن أردن تحصننا عرض الحياة	
خلق أمر	الخلق — التقدير	من نقطة خلقه فقدره	عبس ١٩
دخول خروج	الدخول/الرجوع	فإن لم تجدوا فيها أحدا فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا	النور ٢٨
دخول خروج	الإقصرار — الإخراج	و نقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلا	الحج ٥
دخول خروج	الإيلاج — الإخراج	تولج الليل في النهار ، وتخرج الحي من الميت	آل عمران ٢٧
دخول خروج	الولوج — الخروج	يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها	سأ ٢٢
ذكر أنثى	الأم — الأب	وأمه وأبيه	عبس ٣٥
ذكر أنثى	الأخ — الأخت	وإن كان رجلا يورث كلاله أو امرأة وله أخ وأخت	النساء ١٢
ذكر أنثى	الرجل — المرأة	فرجل وامرأتان	البقرة ٢٨٢
ربح خسارة	الفشل — التنازع	حتى إذا فشتم وتنازعتم ...	آل عمران ١٥٢
رطب يابس	الحضرق — اليبس	سمع سنبلات خضر وأخر يابسات	يوسف ٤٣
رطب يابس	الطعام — الشراب	انظر إلى طعامك وشرابك	البقرة ٢٥٩
رطب يابس	الأرض — البحر	ولو أننا في الأرض شجرة أقلم والبحر يمده من بعده ...	لقمان ٢٧
رطب يابس	البر — البحر	هو الذي يهتكم في البر والبحر	يونس ٢٢
رفع وضع	البناء — الطهو	والسماء وما بناها ، والأرض وما طحها	الشمس ٦١٥
رفع وضع	التروى — الرفع	إني متوفيك ورافعك إلى ومطهرك ...	آل عمران ٥٥
سكون حركة	القيام — القعود	فاذكروا الله قياما وقعودا	النساء ١٠٣
شكر كفر	الشكر — الكفر	إن هدناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا	الإنسان ٣
صعود نزول	الرفع — الخر	ورفع أبوه على العرش وخرأ له سجدا	يوسف ١٠٠
صغر كبر	المهد — الكهل	ويكلم الناس في المهد وكهلا	آل عمران ٤٦
طاعة معصية	الإطاعة — التولي	أطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه	الأنفال ٢٠

طاعة معصية	الإطاعة — التولي	من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيفا	النساء ٨٠
طاعة معصية	الفجور — التقوى	فألمها فجورها وتقواها	الشمس ٨
طهارة نجاسة	الاصطفاء — التطهير	إن الله اصطفىك وطهرك	آل عمران ٤٢
ظرف مظلوف	المصدر — القلب	وليتلى الله ما في صدوركم وليمحس ما في القلوب	آل عمران ١٥٤
علو سفلى	الفوق — السفلى	إذا جاءكم من فوقكم ومن أسفل منكم	السجدة ١٠
علو سفلى	الرفع — الوضع	فيها سرور مرفوعة ، وأكواب موضوعة	الغاشية ١٣ ، ١٤
علو سفلى	النصب — السطح	وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت	الغاشية ١٩ ، ٢٠
علو سفلى	الرفع — السطح	وإلى السماء كيف رفعت ، ... ، وإلى الأرض كيف سطحت	الغاشية ١٨ ، ٢٠
علو سفلى	الفراش — البناء	الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء	البقرة ٢١
علو سفلى	العلو — الدنو	في حنة عالية قطوفها دانية	الحاقة ٢٢ ، ٢٣
علو سفلى	النجم — الشجر	والنجم والشجر يسجدان	الرحمن ٦
علو سفلى	السجين — العليين	كلا إن كتاب الفجار لفي سجين ، ... كلا إن كتاب الأبرار لفي عليين	المطففين ٧ ، ١٨
علو سفلى	العلو — السفلى	جعلنا عاليها سافلها	هود ٨٢
علو سفلى	العلو — السفلى	فجعلنا عاليها سافلها وأمطرنا عليهم حجارة من سجيل	الحجر ٧٤
علو سفلى	الموجود — الاقتراب	كلا لا تطعه واسجد واقترب	العلق ١٩
علو سفلى	الوضع — الرفع	ووضعنا عنك وزرك ، ... ، ورفعنا لك ذكرك	الشرح ٢ ، ٤
علو سفلى	الأرض — الجبال	وحملت الأرض والجبال فدكتا دكة واحدة	الحاقة ١٤
علو سفلى	السماء — الأرض	الله نور السموات والأرض	النور ٣٥
علو سفلى	القواعد — السقف	قد مكر الذين من قبلهم فأتى الله بينهم من القواعد فخر عليهم السقف من النحل فوقهم	النحل ٢٦
علو سفلى	السماء — الجبل	يوم تكون السماء كالمهل ، وتكون الجبال كالعهن	المارج ٩٨
علو سفلى	السماء — الأرض	يدير الأمر من السماء إلى الأرض	السجدة ٥
علو سفلى	الفوق — التحت	يوم يفشاهم العذاب من فوقهم ومن تحت أرجلهم ...	المنكيات ٥٥
علو سفلى	العلو — العظمة	العلي العظيم	البقرة ٢٥٥

غاية وسيلة	السمع — الطاعة	قالوا سمعنا وأطعنا	البقرة ٢٨٥
غاية وسيلة	الكتاب — الدراسة	أم لكم كتاب فيه تدرسون	ن ٣٧
غاية وسيلة	الولاية — الإيمان	الله ولي الذين آمنوا	البقرة ٢٥٧
غاية وسيلة	الحنى — الرؤية	ولقد كنتم ثمنون المذت من قبل أن تلقوه فقد رايتموه وأنتم تنظرون	آل عمران ١٤٣
فقر غنى	العمل — الغنى	ووجدك عائلا فأغنى	الضحى ٨
فقر غنى	الغنى — التعفف	يحبسهم الجاهل أغنياء من التعفف	البقرة ٢٧٣
فقر غنى	الغنى — الفقر	وإن يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى هما	النساء ١٣٥
فقر غنى	اليتيم — المأوى	ألم يجدك يتيما فآوى	الضحى ٦
فقر غنى	الغنى — الحمد	واعلموا أن الله غني حميد	البقرة ٢٦٧
قبل بعد	بين الأيدي — الخلف	أفلم يروا إلى ما بين أيديهم وما خلفهم	سبا ٩
قبل بعد	التقدم — التأخر	لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر	المائدة ٣٧
قبل بعد	مع — قبل	أم اتخذوا من دونه آلهة قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي	الأنبياء ٢٤
قبل بعد	السبق — التأخر	ما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون	المؤمنون ٤٣
قبل بعد	الأمام — الخلف	فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها	البقرة ٦٥
قدرة عجز	الإحصاء — الاستطاعة	للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضربا	البقرة ٢٧٣
قدرة عجز	القُدرة — الكسب	لا يقدرُونَ على شيء مما كسبوا	البقرة ٢٦٤
قيام قعود	المسجود — الركوع	يا مريم اقنتي لربك واسجدي واركعي مع الراكعين	آل عمران ٤٣
نزول صعود	الزول — العروج	يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها	سبا ٢
نزول صعود	المسجود — القيام	أمن هو قانت انا الليل ساجدا وقائما يحذر ...	الزمر ٩
نزول صعود	الإبداء — الإعادة	إنه هو يدي ويعيد	البروج ١٣
نزول صعود	التدبير — العروج	يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة	المسجدة ٥
يمين شمال	اليمين — الشمال	أو لم يروا إلى ما خلق الله من شيء يتفوقوا ظلاله عن اليمين والشمال سحدا	النحل ٤٨
يمين شمال	اليمين — الشمال	لقد كان لسيا في مسكنهم أمة حنتان عن يمين وشمال ...	سبا ١٥

الإحصاء — المسافحة	محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به ...	النساء ٢٤
الإرجاء — الإيواء	ترجى من تشاء ونكرى إليك من تشاء	الأحزاب ٥١
الإغطاش — الإخراج	وأغطش ليلها ، وأخرج ضحاها	التازعات ٢٩
الإغناء — الإقناء	وأنه هو أغنى وأغنى	النجم ٤٦
الإقبار — الإنشار	ثم أماته فأقبره ، ثم إذا شاء أنشره	عبس ٢٢ ، ٢١
البخس — الرهق	فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخساً ولا رهقاً	الجن ١٣
البكر / النيب	فأنتات تأتبات عابدت سالحات ثبات وأبكاراً	التحریم ٥
التقى — البخس	وليتق الله ربه ولا يخس منه شيئاً	البقرة ٢٨٢
التين — الزيتون	والتين والزيتون	التين ١
الحق — الشطط	... فأحكم بيننا بالحق ولا تشطط	ص ٢٢
الحلف — المون	ولا تطع كل حلاف مهين	ن ١٠
الحياة — القيرمية	الحى القيوم	البقرة ٢٥٥
الحسف — الكسف	إن نشأ نجسف بهم الأرض أو نسقط عليهم كسفاً من السماء إن في ذلك لآية لكل عبد منيب	سبا ٩
الحشوع — الإرهاق	خاشعة أبصارهم ترهقهم ذلة	القلم ٤٣
الحمط — الأثل	... وبدلناهم بجهنم حنتين ذواتي أكل حمط وأثل وشيء من ..	سبا ١٦
الذهب — الفضة	زين للناس حب الشهوات ... من الذهب والفضة	آل عمران ١٤
الرجع — الصدع	والسماء ذات الرجع ، والأرض ذات الصدع	الطارق ١١ ، ١٢
الرفع / الوضع	والسماء رفعها ووضع الميزان	الرحمن
السرب	سواء منكم من أمر القول ومن جهر به وهو مستخف بالليل وسارب بالنهار	الرعد ١٠
السمن — الجوع	لا يسمن ولا يفني من جوع	الغاشية ٧
السوق — الأعناق	ردوها على فطقق مسحاً بالسوق والأعناق	ص ٣٣
الشاهد — المشهود	وشاهد ومشهود	البروج ٣
الصغر / الكبر	وكل صغير وكبير مستطر	القمر ٥٣
العكوف — البدو	إن الذين كفروا يصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام الذي جعلنا للناس سواء العاكف فيه والباد	الحج ٢٥
العمد — الامتداد (التمدد)	العمد — الامتداد (في عمد ممددة)	الحزبة ٩
الغور — المعين	قل أريتكم إن أصبح ماؤكم غوراً فمن يأتيكم بماء معين	الملك ٣٠
القسط — البخس	أوفوا للمكيال والميزان بالقسط ولا تبخسوا	هود ٨٥

القناعة — الاعتزاز	واطمعوا القانع والمعتزّ كذلك سخرناها لكم لعلكم تشكرون	الحجج ٣٦
الحبة — الودر	كلا بل تحبون العاجلة ، وتذرون الآخرة	القيامة ٢٠ — ٢١
المن — الأذى	الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ... مناً ولا أذى	البقرة ٢٦٢
المهل — المعهن	يوم تكون السماء كالمهل ، وتكون الجبال كالمعهن	المعارج ١٨ — ٩
المهل — المعهن	يوم تكون السماء كالمهل ، وتكون الجبال كالمعهن	المعارج ١٨ — ٩
الميثاق — التبيين	وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لبيته للناس ...	آل عمران ١٨٧
النحل — العنب	جنة من نخيل وأعناب	البقرة ٢٦٦
النصيب — الكفّل	يكن له نصيب منها ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها	النساء ٨٥
الوابل — الطل	قال لم يصبها وابل فطل	البقرة ٢٦٥
الوقاية — الحوق	فوقاه الله سيئات ما مكروا وحاق بآل فرعون ...	غافر ٤٥
اليـد — الرجل	أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف	المائدة ٣٣
تصغير الخد — المرح	ولا تصغر خدك للناس ولا تمشي في الأرض مرحاً	لقمان ١٨
وجه الله — التوفي	وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله، وما تنفقوا من خير يوف لكم	البقرة ٢٧٢

الملحق الثاني :

الفئات الـ ٧٠٠

في هذه الرسالة

٣٥	الإسرار / الإعلان	٧٥	الأمنة / النعاس
٣٦	الإسرار / الجهر	٧٦	الأموال / الأنفس
٣٧	الإسفار / الغبار	٧٧	الأثنا/ الخارج
٣٨	الإسلام / الإجماع	٧٨	الإنبات / إعادة
٣٩	الإسلام / القسط	٧٩	الإنجاء / الإغراق
٤٠	أصحاب الجنة /	٨٠	الإنذار / التبشير
٤١	أصحاب النار	٨١	الإنزال/التنزيل
٤٢	الأصل / الفرع	٨٢	الإنس / الجن
٤٣	الإضاءة / الإظلام	٨٣	الإنسان/العالم
٤٤	الإطاعة / التولي	٨٤	الإنشاز / الكسو
٤٥	الإطعام / الجوع	٨٥	الإنفاق / الأجر
٤٦	الإعادة / الإخراج	٨٦	الإنفاق / الأذى
٤٧	الأعجمية / العربية	٨٧	الإنفاق / التثبيت
٤٨	الإعطاء / الإكداء	٨٨	الإنفاق / الكفر
٤٩	الإعطاء / المبخل	٨٩	الإنفاق / المرضاة
٥٠	الإعطاء / التقوى	٩٠	الإنفاق / المضاعفة
٥١	الأعمى/البصير	٩١	الإنفاق / المن
٥٢	الإغطاش / الإخراج	٩٢	الإهانة / الكرامة
٥٣	الإغناء / الإقناء	٩٣	الأول / الآخر
٥٤	الإفساد / الإصلاح	٩٤	الأولين / الآخرين
٥٥	الإقلاق / الخيبة	٩٥	الإيقاق / العفو
٥٦	الإقبار / الإثثار	٩٦	الإيقاء / النزاع
٥٧	الإقرار / الإخراج	٩٧	الإيقاف / النقص
٥٨	الإكرام / الإهانة	٩٨	الإيقلاج / الإخراج
٥٩	الإكراه / للدين	٩٩	الإيمان / التقوى
٦٠	الأكل / الإطعام	١٠٠	الإيمان / الإنفاق
٦١	الأكل / الانخار	١٠١	الإيمان / الاطمئنان
٦٢	الأكل / الشرب	١٠٢	الإيمان / التفرقة
٦٣	أكل المال / لكل النار	١٠٣	الإيمان / التكنيب
٦٤	الإلهام/الوسوسة	١٠٤	الإيمان / الجحد
٦٥	الأم / الأب	١٠٥	الإيمان / الشرك
٦٦	الإمارة / البيعت	١٠٦	الإيمان / الصد
٦٧	الأمام / للوراء	١٠٧	الإيمان / الظلم
٦٨	الأمام / الخلف	١٠٨	الإيمان / العمل
٦٩	الأمانة / الخيانة	١٠٩	الإيمان / الفسق
٧٠	الأمر / الإرادة	١١٠	الإيمان / الكفر
٧١	الأمر / النهي	١١١	الإيمان / النفاق
٧٢	الأمر/الخلق	١١٢	الإبتلاء / التمهيص
٧٣	الإمساء / الإصباح	١١٣	الاييضاض / الاسوداد
٧٤	الإمسك / الإرسال	١١٤	الاتصال/الاتفصال
	الأمن / للخوف	١١٥	الاختلاف / البغي
١	الأب / الابن		
٢	الإبداء / الإخفاء		
٣	الإبداء / إعادة		
٤	الإبداء / الكتمان		
٥	الإبداع/التقليد		
٦	الإبصار / السمع		
٧	الإبصار / عدم الإبصار		
٨	الإبطال / الإصلاح		
٩	الأيض/الأسود		
١٠	الإثم / الخطيئة		
١١	الإجرام / الإيمان		
١٢	الإحباط/الإثبات		
١٣	الإحساس / التعقل		
١٤	أحسن تقويم / أسفل		
١٥	سافلين		
١٦	الإحصار / الاستطاعة		
١٧	الإحصان / المسافحة		
١٨	الإحكام / التشابه		
١٩	الأحكام الأولية /الأحكام		
٢٠	الثانوية		
٢١	الإحكام/التفصيل		
٢٢	الإحياء / الإخراج		
٢٣	الإحياء / الإماتة		
٢٤	الأخ / الأخت		
٢٥	الإخراج / العودة		
٢٦	الأخرة / الأولى		
٢٧	الإخفاء / الإعلان		
٢٨	الإبصار / الإسفار		
٢٩	الإذاعة / النزاع		
٣٠	الإذهاب / الإتيان		
٣١	الإراحة / السرح		
٣٢	الإرجاء / الإيواء		
٣٣	الإرجاع / التوفية		
٣٤	الأرض / البحر		
	الأرض / الجبال		
	الأرض / النفس		

١١٦ الاختيار/الجبر	١٥٦ التبعية / العصيان	١٩٧ التزليل / الإنزال
١١٧ الاستخفاء / السرب	١٥٧ التبيين / الإخفاء	١٩٨ التوبة / الصلح
١١٨ الاستضعاف / الاستكبار	١٥٨ التبيين / التفكير	١٩٩ التوبة / الظلم
١١٩ الاستغاثة / الاستجابة	١٥٩ التبيين / العلم	٢٠٠ التوبة / القرب
١٢٠ الاستقرار / الاستداع	١٦٠ لتجلية / الغشي	٢٠١ للتوابع / القلي
١٢١ الاستكبار/الاستضعاف	١٦١ التحليل / التحريم	٢٠٢ للتوفي / الرفع
١٢٢ الاسم/المسمى	١٦٢ التخلخل/التكاثف	٢٠٣ لتولي/التبري
١٢٣ الاشتراك/الاختلاف	١٦٣ التدبير / العروج	٢٠٤ للتوليد / الولادة
١٢٤ الاصطفاء / التطهير	١٦٤ التدبير / الاستحباب	٢٠٥ لتين / لزيوتون
١٢٥ الاعتصام / التفرق	١٦٥ التذكر / أولوا الألباب	٢٠٦ الثابت/السيال
١٢٦ الانتهاء / لعود	١٦٦ التذكر / السهر	٢٠٧ الثقل / الخفة
١٢٧ الافتتاح/الانترام	١٦٧ التذكير / التوعية	٢٠٨ الثواب/العقاب
١٢٨ الاتقياض/الاتيساط	١٦٨ التراب/النار	٢٠٩ الثواب/المتغيرات
١٢٩ الاتكباب على الوجه / الاستواء	١٦٩ التراث/التجديد	٢١٠ الجانبية/الابتعاد
١٣٠ الانتهاء / الفسق	١٧٠ التزكية / التكنسية	٢١١ الجبر/الاختيار
١٣١ السياسة / المضراء	١٧١ التسييح / الحمد	٢١٢ الجبر/التقويض
١٣٢ للبخص / الرهق	١٧٢ التسليم / الشك	٢١٣ الجحيم / الجنة
١٣٣ للبخل / للغنى	١٧٣ التشابه/الاختلاف	٢١٤ الجحيم / النعيم
١٣٤ للبده / الإعادة	١٧٤ التشبيه/التزيه	٢١٥ الجد/اللعب
١٣٥ لبر / البحر	١٧٥ تصغير الخد / المرح	٢١٦ الجري / الإمساك
١٣٦ لبر / الفجور	١٧٦ التصلية / التولي	٢١٧ الجري / الرسو
١٣٧ لبرد / الحميم	١٧٧ التعذيب / التوبة	٢١٨ الجز / التأليف
١٣٨ البساطة/التركيب	١٧٨ التعطف / القطعية	٢١٩ الجزاء / التعذيب
١٣٩ لميسط / لتقدير	١٧٩ التعليم / التزكية	٢٢٠ لجزاء / لسعي
١٤٠ لميسط / القيص	١٨٠ التعليم / الدراسة	٢٢١ الجسم للتكيف/الجسم اللطيف
١٤١ للبشر/ الملك	١٨١ التفسير/للتأويل	٢٢٢ الجمع / التوفية
١٤٢ لبعثرة / التحصيل	١٨٢ التفكير / للتقدير	٢٢٣ الجمع / الشتات
١٤٣ البعد / القرب	١٨٣ التتبع / التأخر	٢٢٤ الجمع / القران
١٤٤ البكر / الثيب	١٨٤ التقديم / التأخير	٢٢٥ لجمع / الميعاد
١٤٥ البكرة / الأصل	١٨٥ التقوى / الإطاعة	٢٢٦ الجمع/الفرق
١٤٦ البكرة / العشاء	١٨٦ التقوى / العلم	٢٢٧ الجن / الإثم
١٤٧ البناء / الطحو	١٨٧ التقوى / الكفر	٢٢٨ الجنة / الناس
١٤٨ البهت / الكفر	١٨٨ التقى / للبخص	٢٢٩ الجنة/النار
١٤٩ البيات / النهار	١٨٩ التكذيب / لتولي	٢٣٠ الجهر / للخفاء
١٥٠ البياض/السواد	١٩٠ التكفير / الغفران	٢٣١ الجهر / الكتمان
١٥١ البيان / الغيب	١٩١ التكليف / الوسع	٢٣٢ الحب / الإتياع
١٥٢ للبيع / الربا	١٩٢ التكوير / التكدير	٢٣٣ الحب / النبات
١٥٣ بين الأيدي / الخلف	١٩٣ التكوين/التشريع	٢٣٤ الحب/البغض
١٥٤ البيئات / الاختلاف	١٩٤ التلاوة / السجود	٢٣٥ حب من الله / حب من الناس
١٥٥ للتبشير / الإنذار	١٩٥ التمحيص / المحق	
	١٩٦ التمني / الروية	

٢٣٦	الحج / الكفر	٢٧٧	الخشوع / الإرهاق	٣١٧	الربا / التخبط	
٢٣٧	الحديث / الحجاج	٢٧٨	الخضرة/ اليبس	٣١٨	الريح/الخسارة	
٢٣٨	الحذر / الرجاء	٢٧٩	الخضوع/ التناول	٣١٩	الربع / الثمن	
٢٣٩	الحرام / الحلال	٢٨٠	الخطأ / الغفران	٣٢٠	الربى / الصنفعة	
٢٤٠	الحرب/السلام	٢٨١	للخلق / البعث	٣٢١	ثريق / لفلق	
٢٤١	الحركة/الثبات	٢٨٢	الخلق / التقدير	٣٢٢	الرجس / الطهور	
٢٤٢	الحرية/العبودية	٢٨٣	الخط / الأمل	٣٢٣	الرجع / الصدع	
٢٤٣	الحسبان / المعرفة	٢٨٤	الخوف / الأمن	٣٢٤	الرجل / المرأة	
٢٤٤	الحسن / السوء	٢٨٥	الخوف / البشارة	٣٢٥	الرحمانية / الرحيمية	
٢٤٥	الحسن / الظلم	٢٨٦	الخوف / الحزن	٣٢٦	الرحمة / السينة	
٢٤٦	الحسن/القيح	٢٨٧	الخوف/الرجاء	٣٢٧	الرحمة / الضراء	
٢٤٧	الحسنة / السينة	٢٨٨	الخير / الإثم	٣٢٨	الرحمة/الغضب	
٢٤٨	الحشر / النشر	٢٨٩	الخير / السوء	٣٢٩	الرزق / النفقة	
٢٤٩	الحضورى/الحصولي	٢٩٠	الخير / الفتنة	٣٣٠	الرشد / الغي	
٢٥٠	الحفظ / النسيان	٢٩١	الخير/الشر	٣٣١	الرضوان / السخط	
٢٥١	الحق / الباطل	٢٩٢	النشور / القيام	٣٣٢	الرضى / الارتضاء	
٢٥٢	الحق / الامتراء	٢٩٣	الدخول / الرجوع	٣٣٣	الرضى / التثبيت	
٢٥٣	الحق / الشطط	٢٩٤	الدعوة / الإعراض	٣٣٤	الرعب / الشرك	
٢٥٤	الحق / الضلال	٢٩٥	الدعوة / الاستجابة	٣٣٥	الرفع / الخر	
٢٥٥	الحق/المصلحة	٢٩٦	الدعوة / المعى	٣٣٦	الرفع / السطح	
٢٥٦	الحقيقة/الاعتبار	٢٩٧	النفاء/البرودة	٣٣٧	الرفع / الوضع	
٢٥٧	الحقيقة/المجاز	٢٩٨	الدنيا / الآخرة	٣٣٨	الروح/الجسم	
٢٥٨	الحقيقي/الإشثاني	٢٩٩	الديموقراطية/الاستبداد	٣٣٩	الروحية/الزمنية	
٢٥٩	الحكم / النبوة	٣٠٠	الدين / الكتابة	٣٤٠	الروغ / المجيء	
٢٦٠	الحكمة / الخير	٣٠١	الذات/الخارج	٣٤١	الزوجة / الأمة	
٢٦١	الحلال / الحرام	٣٠٢	الذات/الموضوع	٣٤٢	الزيف / لتأويل	
٢٦٢	الحلف / الهون	٣٠٣	الذرة/الموجة	٣٤٣	الزيف / لفتنة	
٢٦٣	الحمل / الفصل	٣٠٤	للذكر / الأنثى	٣٤٤	الزيف / الهداية	
٢٦٤	الحنيفية / الشرك	٣٠٥	الذكر / التبتل	٣٤٥	الزائق / الشهيد	
٢٦٥	لحوار/الصدام	٣٠٦	الذكر / التسبيح	٣٤٦	السبع / الاثنين	
٢٦٦	الحي / الميت	٣٠٧	الذكر / التفكير	٣٤٧	السبق / لتأخر	
٢٦٧	الحياة / القيومية	٣٠٨	الذكرى / النسيان	٣٤٨	السجود / الاقتراب	
٢٦٨	الحياة / الرزق	٣٠٩	الذلة / العزة	٣٤٩	السجود / الركوع	
٢٦٩	الحياة / الموت	٣١٠	الذلة / المسكنة	٣٥٠	السجود / القيام	
٢٧٠	الحين / الدهر	٣١١	الذهب / الفضة	٣٥١	السجين / العلين	
٢٧١	الخالق / المخلوق	٣١٢	الذهن/العين	٣٥٢	السمنس / الثلث	
٢٧٢	الخبث / الطبيب	٣١٣	الذين أوتوا الكتاب /	٣٥٣	السر / العلانية	
٢٧٣	الخبر/الإششاء	الأميين	٣١٤	السرب / الاستخفاء	٣٥٤	السرب / الاستخفاء
٢٧٤	الخروج / الإعادة	الرؤية / الإيمان	٣١٥	السعادة/لشقاوة	٣٥٥	السعادة/لشقاوة
٢٧٥	الخسارة / الفلاح	الرؤية / العلم	٣١٦	السعة / العلم	٣٥٦	السعة / العلم
٢٧٦	الخسف / الكسف	الرؤية / الفعل		السعى / الإرساء	٣٥٧	السعى / الإرساء

٤٧٧ العلم/العشق	٥١٨ الفسق / الإيمان	٥٥٧ القيام / القعود
٤٧٨ العلم/العمل	٥١٩ الفشل / التنازع	٥٥٨ الكتاب / الحكمة
٤٧٩ العلو / الدنو	٥٢٠ الفصل / الجمع	٥٥٩ الكتاب / الفرقان
٤٨٠ العلو / السفل	٥٢١ الفظاظة / الغلظ	٥٦٠ الكتابة / الدراسة
٤٨١ العلو / العظمة	٥٢٢ الفعل / الإرادة	٥٦١ الكتابة / الشهادة
٤٨٢ العلو/الدنو	٥٢٣ الفقر / الغنى	٥٦٢ الكتمان / الإثم
٤٨٣ العمد / الامتداد (التمدد)	٥٢٤ الفكر/اللغة	٥٦٣ الكثرة / البتر
٤٨٤ العموم/الخصوص	٥٢٥ الفلق/الشفق	٥٦٤ الكسب / الاكتساب
٤٨٥ العمى / البصر	٥٢٦ الغم / القلب	٥٦٥ الكفر / الإحباط
٤٨٦ العهد / الإخلاف	٥٢٧ الفوت / الإصابة	٥٦٦ الكفر / الإيمان
٤٨٧ العولمة/الخصخصة	٥٢٨ الفوق / التحت	٥٦٧ الكفر / التولي
٤٨٨ العيل / الغنى	٥٢٩ الفوق / السفل	٥٦٨ الكفر / الرعب
٤٨٩ العين / اللسان	٥٣٠ الفيزياء/الميتافيزيقا	٥٦٩ الكفر / العمل الصالح
٤٩٠ العين/الذهن	٥٣١ القبض/البسط	٥٧٠ الكفر / الغنى
٤٩١ الغاية/الوسيلة	٥٣٢ قيل / بعد	٥٧١ الكلام / الرمز
٤٩٢ الغداوة / العشي	٥٣٣ القتال / الدفع	٥٧٢ الكمه / البرص
٤٩٣ الغدو / الرواح	٥٣٤ القتل / الإحياء	٥٧٣ الكيل / الوزن
٤٩٤ الغدو / الأصل	٥٣٥ القتل / الغلبة	٥٧٤ اللذة/الآلم
٤٩٥ الغدو / العشي	٥٣٦ القدرة / الكسب	٥٧٥ الله / الرسول
٤٩٦ غشي / التجلي	٥٣٧ القدسية/اللدنيوية	٥٧٦ الله / الشركاء
٤٩٧ الغفران / التعذيب	٥٣٨ قدم القرآن /حدث	٥٧٧ الله / الشيطان
٤٩٨ الغل / البسط	القرآن	٥٧٨ الله / الطاغوت
٤٩٩ الغل / التوفي	٥٣٩ لقدم/الحدث	٥٧٩ الله / الملائكة
٥٠٠ الغم/الأمنة	٥٤٠ القرآن/الفرقان	٥٨٠ الله/الإنسان
٥٠١ لغنى / التعفف	٥٤١ القرب / الأمد	٥٨١ الله/الرسول
٥٠٢ لغنى / الحمد	٥٤٢ القرب / البعد	٥٨٢ الله/العالم
٥٠٣ لغنى / الفقر	٥٤٣ القرب/البعد	٥٨٣ اللهو / التجارة
٥٠٤ لغنى/الفقر	٥٤٤ القسطن / البخس	٥٨٤ الليل / النهار
٥٠٥ الغور / المعين	٥٤٥ القسطن / الظلم	٥٨٥ الليل / اليوم
٥٠٦ الغيب / الشهادة	٥٤٦ القضاء / الكون	٥٨٦ الليل/الصبح
٥٠٧ الغيب / الوحي	٥٤٧ القطع / الوصل	٥٨٧ الليل/النهار
٥٠٨ الفتح / الإمساك	٥٤٨ القعود / الجهاد	٥٨٨ المؤمن / المؤمنة
٥٠٩ لفجر / الليل	٥٤٩ للقعود / القيام	٥٨٩ الماء / النار
٥١٠ الفجور / البر	٥٥٠ القلم / السطر	٥٩٠ المادة/الطاقة
٥١١ الفجور / التقوى	٥٥١ القمر / الشمس	٥٩١ المادي/المجرد
٥١٢ الفجور/التقوى	٥٥٢ القناعة / الاعتذار	٥٩٢ المال / الابن
٥١٣ لفرار / الاستقرار	٥٥٣ القنطار / الدينار	٥٩٣ المالك / الملك
٥١٤ لفراش / البناء	٥٥٤ القنوع / الحرص	٥٩٤ المحبة / الوزن
٥١٥ لفرح / الاستبشار	٥٥٥ القواعد / المسقف	٥٩٥ المحق / الربى
٥١٦ لفرح / القنوط	٥٥٦ لقوة السالبة/القوة	٥٩٦ المحكم/المتشابه
٥١٧ الفرد/المجتمع	الموجبة	٥٩٧ المحو / الإثبات

٥٩٨	المحو / التحقيق	٦٣٣	النجاة / الغرق	٦٦٩	الوابل / الطل
٥٩٩	المحو/الإثبات	٦٣٤	النجاة / القتل	٦٧٠	الوجب/الممكن
٦٠٠	المحيطة/المحاطية	٦٣٥	النجاة / النار	٦٧١	الواحد / الاثنين
٦٠١	المد / القطع	٦٣٦	النجم / الشجر	٦٧٢	الواقع/المثال
٦٠٢	المدارة / المكاشفة	٦٣٧	التخل / العنب	٦٧٣	الوالد / المولود
٦٠٣	المرية / الحق	٦٣٨	التزول / العروج	٦٧٤	الوجه / الدبر
٦٠٤	المس / الكشف	٦٣٩	النزول/الصعود	٦٧٥	الوجه / الظهر
٦٠٥	مشروعية	٦٤٠	النسيان / الخطأ	٦٧٦	الوجب/الحرمة
٦٠٦	القسية/مقبولية الشعبية	٦٤١	النص/الاجتهاد	٦٧٧	لوجود اللفظي/الوجود
٦٠٧	المشروعية/المقبولية	٦٤٢	النصب / السطح		العيني
٦٠٨	المشي / القيام	٦٤٣	النصر / الخذلان	٦٧٨	الوجود المطلق/الإنسان
٦٠٩	المصيبة / الفضل	٦٤٤	النصيب / الكفل		الكامل
٦١٠	المطلق/النسبي	٦٤٥	النضارة / البسر	٦٧٩	الوجود/الزمان
٦١١	مع / قبل	٦٤٦	النظر / العمى	٦٨٠	الوجود/العدم
٦١٢	المعرفة / الإتكاف	٦٤٧	النظري/العملي	٦٨١	الوجود/الكمال
٦١٣	المعروف / المنكر	٦٤٨	النعماء / الضراء	٦٨٢	الوجود/الماهية
٦١٤	المعنى/الشكل	٦٤٩	النعيم / الجحيم	٦٨٣	الوحدة / الأزواج
٦١٥	مكر الناس / مكر الله	٦٥٠	النفاذ / البقاء	٦٨٤	الوحدة/الكثرة
٦١٦	الملك/الهلاك	٦٥١	النفع / الضر	٦٨٥	الوضع / الرفع
٦١٧	المن / الأذى	٦٥٢	النفور / الرجوع	٦٨٦	لوعظ / الجهل
٦١٨	المهد / الكهل	٦٥٣	النقض / الميثاق	٦٨٧	الوفاء / الغدر
٦١٩	المهل / المعن	٦٥٤	النكاح / الطلاق	٦٨٨	للقاية / الحق
٦٢٠	الموت / البعث	٦٥٥	النور / السراج	٦٨٩	الولاية / الإيمان
٦٢١	الموت / الحياة	٦٥٦	النور/الظل	٦٩٠	لولوج / الخروج
٦٢٢	الموت / الصمم	٦٥٧	النور/الظلمات	٦٩١	للتيتم / المأوى
٦٢٣	الموعظة / الانتهاء	٦٥٨	النوم/اليقظة	٦٩٢	اليدي / الرجل
٦٢٤	الميثاق / الإقرار	٦٥٩	الهداية / الضلالة	٦٩٣	اليسر / العسر
٦٢٥	الميثاق / التبيين	٦٦٠	الهداية / الظلم	٦٩٤	اليقين / الريب
٦٢٦	النار / البرد	٦٦١	الهداية / المشينة	٦٩٥	اليقين/الشك
٦٢٧	النار / الجنة	٦٦٢	الهداية/الضلالة	٦٩٦	اليمن / الشوم
٦٢٨	النار / الخلود	٦٦٣	الهدى / البشرى	٦٩٧	اليمن / الشمال
٦٢٩	النار / الطين	٦٦٤	الهدى / الضلال	٦٩٨	اليمن / الشمال
٦٣٠	النار / الوقود	٦٦٥	الهدى / الكفر	٦٩٩	اليمن / وراء الظهر
٦٣١	الناس / الأنعام	٦٦٦	الهزو / للعب	٧٠٠	اليهود / النصراني
٦٣٢	الناس / الحجارة	٦٦٧	هم النفس / ظن الجاهلية		
	النبوة/الولاية	٦٦٨	الهمد / الاهتزاز		

مصادر البحث

١ - الكتب (العربية) :

١. أبو زيد نصر حامد - الاتجاه العقلي في التفسير - المركز الثقافي العربي - لبنان - ١٩٩٦
٢. أدهم د. سامي - فلسفة اللغة - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - ١٩٩٣.
٣. إسماعيل حاتم - تعليقات على : "بينات" للمؤلف - دار الهادي - لبنان
٤. ابن تركة - تمهيد القواعد
٥. ابن حزم - الفصل في الأهواء والملل
٦. ابن حزة - "مصباح الأنس" في شرح "مفتاح الغيب" للقونوي
٧. ابن عربي محيي الدين - عقلة المستوفز
٨. ابن عربي محيي الدين - الفتوحات المكية
٩. ابن عربي محيي الدين - فصوص الحكم
١٠. الإنجيل المقدس - دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط
١١. اورال فرانسوا وسعد جورج - معجم الفلاسفة الميسر
١٢. البستاني عصام - مدخل إلى علم السياسة
١٣. البهادلي أحمد - محاضرات في العقيدة الإسلامية
١٤. الترحيدي أبو حيان - المقابسات
١٥. توشار جان - تاريخ الفكر السياسي
١٦. توفيق جمال - تعليقات على "بينات" للمؤلف - دار الهادي - لبنان
١٧. جاهل د. نظير - أوهام الديمقراطية - مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق - لبنان -

١٩٩٨

١٨. حرب د. علي - نقد الحقيقة - المركز الثقافي العربي - لبنان - الطبعة الثانية - ١٩٩٥.
١٩. الخميني الإمام روح الله الموسوي - رسالة الطلب والإرادة - دار المحجة البيضاء - ١٩٩٣
٢٠. الخميني الإمام روح الله الموسوي (ره) - مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية - مؤسسة الوفاء -

بيروت

٢١. الحميني الإمام روح الله الموسوي (ره) — وصايا عرفانية — مركز بقية الله الأعظم — بيروت — ١٩٩٨
٢٢. دريدا جاك — أطيف ماركس — مركز الإنماء الحضاري — حلب ١٩٩٥
٢٣. الدريبي د. فتحي — خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم — مؤسسة الرسالة — لبنان — ١٩٨٢
٢٤. زيد مصطفى — المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الطوفي
٢٥. السبحاني جعفر — بحوث في الملل والنحل — الدار الإسلامية — لبنان — ١٩٩١
٢٦. سرية صالح — رسالة الإيمان
٢٧. السهروردي شهاب الدين — حكمة الإشراف
٢٨. السواح فراس — دين الإنسان — دمشق — دار علاء الدين — ١٩٩٨
٢٩. السيد د. رضوان — الجماعة والمجتمع والدولة — دار الكتاب العربي — ١٩٩٧
٣٠. الشامي رشاد عبد الله — اشكالية الهوية في فلسطين — سلسلة عالم المعرفة — العدد ٢٢٤ — الكويت — ١٩٩٧
٣١. الشهرستاني — الملل والنحل
٣٢. الشيرازي حسن بن حمزة بن محمد (الشرف البلاسي) — رسالتان في الحكمة المتعالية والفكر الروحي — تحقيق د. صالح عزيمة باريس ١٩٨٦
٣٣. صالح د. صبحي — المسيحية والإسلام في لبنان
٣٤. الصدر الشهيد محمد باقر — فلسفتنا
٣٥. صدر المتألهين الشيرازي صدر الدين محمد — شرح أصول الكافي — كتاب العقل والجهل — مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگي — طهران
٣٦. صدر المتألهين الشيرازي صدر الدين محمد — أسرار الآيات — دار الصفوة — بيروت ١٩٩٣
٣٧. صدر المتألهين الشيرازي صدر الدين محمد — الأسفار — دار إحياء التراث العربي
٣٨. صدر المتألهين الشيرازي صدر الدين محمد — الشواهد الربوبية — مؤسسة التاريخ العربي — لبنان
٣٩. الصدوق — الحصال
٤٠. صفدي مطاع: مقدمة لكتاب نهاية التاريخ والإنسان الأخير (فرانسيس فوكوياما) — مركز الإنماء القرمي — ١٩٩٣
٤١. الطباطبائي العلامة — أسس الفلسفة والمذهب الواقعي
٤٢. الطباطبائي العلامة — الميزان — دار الكتب الإسلامية — طهران — ١٣٧٢

- ٤٣ . الطباطبائي العلامة — بداية الحكمة — دار المعرفة الإسلامية — بيروت — ١٤٠٦
- ٤٤ . الطباطبائي العلامة — نهاية الحكمة — دار الكتاب الإسلامي — بيروت —
- ٤٥ . الطهراني آية الله السيد محمد الحسين الحسيني — الشمس الساطعة — دار المحجة البيضاء — ١٤١٧
- ٤٦ . الطوسي الخواجه نصير الدين — رسالة في قواعد العقائد — تحقيق علي خازم — دار الغربة — لبنان ١٩٩٢
- ٤٧ . عاشور د. فايد حماد محمد — جهاد المسلمين في الحروب الصليبية .
- ٤٨ . عبدالرحمن د. طه — فقه الفلسفة (الفلسفة والترجمة) — المركز الثقافي العربي — لبنان — ١٩٩٥
- ٤٩ . العز بن عبد السلام — قواعد الأحكام
- ٥٠ . العظم د. صادق جلال — نقد الفكر الديني
- ٥١ . عفيفي أبو العلا — شرح فصوص الحكم — دار الكتاب العربي — بيروت
- ٥٢ . العكرة د. أدونيس — من الدبلوماسية إلى الاستراتيجية — دار الطليعة — بيروت — ١٩٨١ .
- ٥٣ . العمري د. نادية شريف — الاجتهاد في الإسلام (أصوله، أحكامه، آفاقه) — بيروت — مؤسسة الرسالة ١٩٨١
- ٥٤ . غليون د. برهان — اغتيال العقل — دار التنوير للطباعة والنشر — بيروت — ١٩٨٥
- ٥٥ . فهم د. حسين — قصة الأتروبولوجيا — المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب — الكويت — ١٩٨٦ .
- ٥٦ . فوكوياما فرانسيس — نهاية التاريخ والإنسان الأخير — مركز الإنماء القومي — ١٩٩٣ .
- ٥٧ . كاسير — مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان
- ٥٨ . الكاشاني ملا محسن فيض — أصول المعارف
- ٥٩ . الكليني محمد بن يعقوب — أصول الكافي — دار التعارف للمطبوعات — ١٩٩٠
- ٦٠ . كوثراني د. وجيه — نقد في المنهج
- ٦١ . لاغا علي محمد — الشورى والديمقراطية — المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع — ١٩٨٣ .
- ٦٢ . المجلسي — مرآة العقول
- ٦٣ . مجموعة مثقفين — الحوار القومي/الديني — مركز دراسات الوحدة العربية
- ٦٤ . محمد رضا محمد — تعليق على رسالة الطلب والإرادة للإمام الخميني (ره) — دار المحجة البيضاء — لبنان — ١٩٩٣
- ٦٥ . محمود زكي — المعقول واللامعقول
- ٦٦ . مصباح البيدي تعليقات على نهاية الحكمة — دار الكتاب الإسلامي — بيروت
- ٦٧ . مطهري الشهيد مرتضى — شرح المنظومة — ٧١٨/٢

٦٨. مطهري الشهيد مرتضى — تعليقات على أسس الفلسفة والمذهب الواقعي — دار التعارف/١٩٨٨
٦٩. معلوف حبيب — نقد كتاب: نزعة الإنسية في الفكر العربي لمحمد أركون
٧٠. مغنية محمد جواد — مذاهب فلسفية — دار التيار الجديد — لبنان — ١٩٨٥
٧١. مفتاح د. محمد — التشابه والاختلاف — المركز الثقافي العربي — ١٩٩٦
٧٢. مفورود لويس — أسطورة الآلة , بتناغون القوة
٧٣. موسى فرح — خيارات الأمة وضرورات الأنظمة عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين — دار الهادي لبنان ١٩٩٥.
٧٤. ميكافيلي كتاب الأمير — ترجمة علي مقلد — الدار العالمية
٧٥. ميني رولان /بوزيه لويس /فاروقي نائلة /ستو أهيف — طريقة التحليل البلاغي والتفسير جامعة القديس يوسف/دار المشرق — بيروت — ١٩٩٣
٧٦. النائي آية الله العظمى — فوائد الأصول
٧٧. فتح البلاغة
٧٨. نور الدين السيد عباس — سفر إلى الملكوت
٧٩. نيتشه فريدرش — ما وراء الخير والشر — ترجمة جيزلا فالور حجار — دار غروب في — لبنان — ١٩٩٥
٨٠. نيكلسون — تاريخ الأدب العربي
٨١. الهاشمي آية الله السيد محمود — نظرة جديدة في ولاية الفقيه
٨٢. هيدغر مارتن — التقنية / الحقيقة / الوجود — ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح — المركز الثقافي العربي — لبنان — ١٩٩٥
٨٣. اليزدي الشيخ مصباح — تعليقات على نهاية الحكمة — دار الكتاب الإسلامي — بيروت

٢ — المقالات في الجرايد والمجلات :

٨٤. أبو حلاوة كريم — قراءة في كتاب (أطيف ماركس) لجاك دريدا — السفير — ٩٦/١٠/٤
٨٥. أبو زكريا يحيى — كاتب جزائري — ميررات العنف الإسلامي وميررات العنف العلماني — السفير ٩٦/١٠/٢٥
٨٦. آمل آية الله حوادي — الإمام الحسين (ره) يعيد صياغة الخطاب الفقهي — الثقافة الإسلامية العدد ١٩٩٧/٧٤

٨٧. أمين محمود — في حوار مع السفير — ٩٨/٦/٨
٨٨. الأمين العلامة محمد حسن — العلمنة والدين والدولة — قراءة في الإشكاليات — السفير — ٩٧/١٢/١٩
٨٩. أمين سمير — ملحق الكفاح العربي — ٩٩/١/٤
٩٠. أواميل علي (المفكر المغربي) — الديمقراطية بديل من العشائرية العقائدية — السفير — ٩٧/١/١٩٧
٩١. بايس دانيال (رئيس تحرير ميدل ايست كوارترلي) — العقل الغربي للإسلام المتطرف — السفير
٩٢. البدوي الشيخ ابراهيم — مقالة : الحق والمنفعة
٩٣. البكاري كمال — السفير — ٩٨/٢/١٧
٩٤. بلحسن عمار (الباحث الجزائري) : الديني — الدنيوي، حول الإسلام والإبداع الأدبي والفني مجلة المستقبل العربي — العدد ١٢٧ — أيلول ٨٩
٩٥. الجابري محمد عابد — السفير — ٩٧/٢/٧
٩٦. الجابري محمد عابد — عشر أطروحات حول العولمة والهوية الثقافية — السفير — ٩٧/١٢/٢٤
٩٧. جاد الحق الشيخ جاد الحق علي إمام الأزهر الراحل — مجلة الأزهر رقم ٤٦٠١ — ١٩٩٥
٩٨. الجراد د.خلف (باحث سوري) — أي حدود تفصل بين روح التشريع ومدلول النص — السفير
٩٩. جوادي آية الله آمل — الإمام الخميني (ره) يعيد صياغة الخطاب الفقهي — الثقافة الإسلامية — العدد ١٩٩٧/٧٤
١٠٠. حبش اسكندر — صادق هدايت : إشارة مهتاجة في الليل — السفير
١٠١. حبش اسكندر — كترابورو اويه، ذلك الجنون الذي لا شفاء منه — السفير — ٩٧/١/١٠
١٠٢. حرب د.علي — المطلوب إعلان حديد لحقوق الإنسان في الإسلام — السفير ٩٦/٩/٦
١٠٣. حرب د.علي — الفكر الفلسفي الحديث هو قراءة في الكوجيتو — السفير — ٩٦/٥/٣١
١٠٤. حرب د.علي — حول الندوات الفكرية ومآزق العقلانيين العرب — السفير — ٩٧/١٢/١٦
١٠٥. حرب د.علي — من الكتاب المفتوح إلى فتح الإمكانيات — السفير ٩٨/٣/١٩
١٠٦. حنفي حسن المفكر المصري — رئيس كلية الفلسفة في جامعة القاهرة — السفير ٩٦/٧/٤
١٠٧. حنفي د.حسن — رئيس الجمعية الفلسفية في مصر — في محاضرة بعنوان : النهضة العربية ... في معهد اللغة والحضارة في باريس — مجلة النور — ٧٩ — كانون الأول ٩٧
١٠٨. خاتمي السيد محمد — في الذكرى السنوية الأولى لانتخابه رئيسا للجمهورية الإسلامي الإيرانية — كيهان العربي — ٩٨/٥/٢٦
١٠٩. خاتمي السيد محمد — كيهان العربي ٩٧/١/٦

١١٠. خاتمي السيد محمد — السفير ٩٨/١/١٣
١١١. خاتمي السيد محمد — السفير ٩٨/١/١٣
١١٢. خاتمي السيد محمد — في محاضرة ألقاها بتاريخ ٢ / ٦ / ٩٨ في مؤتمر في طهران انعقد في ذكرى الإمام الخميني (ره)
١١٣. خاتمي السيد محمد — محاضرة بعنوان : التدين في عالم اليوم — دار الندوة/بيروت — السفير — ٩٦/١٢/٥
١١٤. خاقاني د. محمد (المؤلف) — نقد كتاب إعادة القرآن لجاك برك — المنطلق — العدد....
١١٥. خاقاني د. محمد (المؤلف) "تقويم الطبيعة في عرفان الإمام الخميني (ره) وفلسفة صدر المتألهين" — انعقد هذا المؤتمر في بيروت في شهر حزيران ١٩٩٩
١١٦. خاقاني د. محمد (المؤلف) — الأصالة والتجديد في الواقع والمرجى — السفير — ١٩٩٩/١/٢٢
١١٧. خاقاني د. محمد (المؤلف) — الحوزة والجامعة بين الماضي والحاضر — مجلة الرصد — العدد ٥٨
١١٨. خاقاني د. محمد (المؤلف) — الفرد أم المجتمع — مجلة البلاد — العدد ٤٦
١١٩. خاقاني د. محمد (المؤلف) مقال من عامر قيطوري, ترجمه إلى العربية بعنوان : القرآن والنظريات السيمائية.
١٢٠. خاقاني د. محمد (المؤلف) — نقد كتاب إعادة قراءة القرآن — مجلة المنطلق
١٢١. قراءة في علل غيبة الإمام المهدي (عج) — مقال مقدم إلى مؤتمر اليوم الموعود — لبنان
١٢٢. الخاتمي اى سماحة القائد الإمام — كيهان العربي — ٩٨/١/٦
١٢٣. خليل أحمد خليل (أستاذ في الجامعة اللبنانية) — التواصل المستحيل بين القدسي والفقهاء السياسيين/ السفير
١٢٤. د. خلف الجراد (باحث سوري) — أي حدود تفصل بين روح التشريع ومدلول النص — السفير
١٢٥. دائرة المعارف الأميركية — طبعة عام ١٩٩٤ — نقلاً عن السفير — ٩٧/١٢/٣
١٢٦. درفشيان جاك — من سيدوب في الآخر ... — السفير — ٩٨/١/٢٨
١٢٧. الربيعو تركي علي (باحث سوري) — حضارة الخوف علامة فارقة في عصر التقدم التكنولوجي — السفير ٩٧/١/١٠
١٢٨. ربيعو تركي علي — (باحث سوري) — قراءة لأفكار برهان غليون ومحمد عابد الجابري — السفير
١٢٩. رفقة فؤاد — الشاعر فيلسوف بلغة أخرى — السفير — ٩٨/١/٢٧
١٣٠. روسين لاري عالم النفس في كتابه : تكنولوجيا التوتر : السفير — ٩٨/٢/٩
١٣١. الزاهي فريد (باحث سوسيولوجي مغربي) — مفارقة الصورة بين الإسلام والتاريخ الإسلامي — السفير ٩٧/١/١٠

١٣٢. السيد د. رضوان — الظاهرة الأصولية ومخاطر التوقع — السفر — ٩٨/١/٨
١٣٣. السيد د. رضوان — العولمة الملعونة باسم الهوية الوطنية و الدينية — السفر — ٩٧/١٢/٢٥
١٣٤. السيد د. رضوان — بيان قمة طهران وعلائق الثقافة بالسياسة — السفر — ٩٧/١٢/١٨
١٣٥. السيد د. رضوان — دراسة في الاجتهاد السياسي والفقه — السفر
١٣٦. شعبان د. وفاء — قراءة في كتاب ديديه جيل بعنوان "بأشلال والثقافة العلمية" — السفر — ٩٦/٥/١٠
١٣٧. شعبان د. وفاء — ديكرات والفلسفة الفرنسية — السفر — ٩٦/٥/٣١
١٣٨. شمس الفنان علي — السفر — ٩٨/٥/٢٠
١٣٩. شمس الدين الشيخ محمد مهدي — السفر — ٩٧/١/٢٣
١٤٠. طرابلسي فواز — نقد مقالة : الغرب فريدا لا كونياً لصاموئيل هنتنغتون — السفر — ٩٧/١/٣١
١٤١. العاشور حسن (كاتب عراقي) — العلم وأزمة الأخلاق — السفر — ٩٨/١/٢١
١٤٢. عبد الفتاح وائل — الثقافة المصرية تعيش أقوى لحظات العبث والتعصب — السفر
١٤٣. عبد الفتاح وائل — كيف أصبح ابن رشد موظفاً في الدولة العربية المعاصرة — السفر — ٩٦/١٠/٢٥
١٤٤. عثمان عفيف — الفكر الغربي أمام العولمة — السفر — ٩٨/١/٢٨
١٤٥. عرابي رجا عبد الحميد — الكون البداية والنهاية ... — مجلة الثقافة الإسلامية العدد ٤٧ / ١٩٩٧
١٤٦. العشماوي محمد سعيد (مستشار في القضاء المصري) — أفكار من أجل تحديث النظرة إلى الإسلام — السفر — ٩٧/٥/٨
١٤٧. العظم د. صادق جلال — الإسلام والعلمانية — السفر — ٩٦/٣/٢٧
١٤٨. عكاش سامر — فلسفة اللعبة الوجودية — نقلا عن علي حرب في السفر — ٩٨/١٠/٢٤
١٤٩. فردمان مناجيم — سلام مع الإسلام — مترجما إلى العربية في السفر — ٩٧/١٢/٢٢
١٥٠. قاسم د. جميل — نقد كتاب نظرية العقل لجورج طرابيشي — السفر — ٩٧/٦/٢٧
١٥١. قاسم د. جميل (استاذ الجامعة اللبنانية) — العلمانية : المختلف والمؤتلف — السفر — ٩٦/٧/٥
١٥٢. كايل ميشيل (عضو في تحرير مجلة الأزمنة المعاصرة الفرنسية) — نقد سارتر لكوجيتو ديكرات : أنا موجود إذا أنا أفكر — السفر — ٥/٣١/
١٥٣. كشلي محمد — ندوة السفير الثقافي — ٩٦/١١/١٥
١٥٤. كوثراني د. وجيه — أولوية البحث في الدعوة السياسية — السفر — ٩٧/١٢/٢٧
١٥٥. كوثراني د. وجيه — الجابري ووصفة العقلانية الجاهزة من عند ابن رشد — السفر — ٩٧/١٢/٢٠
١٥٦. كوثراني د. وجيه — حوار الأيديولوجيات أم حوار من أجل تخطي الأيديولوجيات — السفر — ٩٨/١٢/٥

١٥٧. كوربان هانري — الشيعة الإثنى عشرية — ترجمة د. ذوقان قرقوط — مكتبة مدبولي — القاهرة
ص ٢٨٧
١٥٨. لويس برنارد — الحضارة الغربية دمج حداثات , والإسلام أول من سعى إلى العالمية — ترجمة فؤاد
حطيط — السفر — ٩٧/٢/٧
١٥٩. مجلة فوكاس — الإجهاد النفسي : لا أحد يسلم من شروره — نقلاً عن السفر — ٩٨/١/١٥
١٦٠. محمود أمين — في حوار مع السفر — ٩٨/٦/٨
١٦١. مرتضى محمد — لكي يحفظه الدين — السفر — ٩٨/١/٧
١٦٢. مرعي د. فؤاد — في ما يتعدى النقد والتفكيك — السفر — ٩٨/٥/٢٦
١٦٣. معلوف حبيب — نقد كتاب المشروع النهضوي العربي لمحمد عابد الجابري — السفر — ٩٧/٢/٧
١٦٤. المغربي أحمد — هل هم من الآن في القرن المقبل ؟ — السفر — ٩٨/١/٣
١٦٥. المقداد الشيخ محمد توفيق — ردّ بعض الشبهات عن ولاية الفقيه — السفر — ٩٨/١/٨
١٦٦. مقران هادي (كاتب جزائري) — جنية العنف حولت الصحوة الإسلامية إلى نكبة — السفر — ٩٧/٢/١٤
١٦٧. الموصلي أحمد — الحركات الإسلامية المعاصرة — السفر
١٦٨. مونس الأب الدكتور — ندوة الدير والعصرنة — السفر — ٩٨/٥/٢٢
١٦٩. نجم إليي — ديكرات, ماذا بقي لنا منه اليوم ؟ — السفر — ٩٦/٥/٣١
١٧٠. نور الدين د. عصام — تدريس اللغة العربية في المفتربات أولوية قومية — السفر — ٩٨/٦/٣
١٧١. النيفر د. أمينة — نصر حامد أبو زيد ومعضلة : ق . ر . أ — السفر
١٧٢. هنتغتون صموئيل — صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي — السفر — ٩٧/١/٢٤

٣ — الكتب والمقالات الفارسية :

١٧٣. آشتياني سيد جلال الدين — شرح حال وآثار فلسفي ملا صدرا — تمضت زنان مسلمان — طهران —
١٣٦٠
١٧٤. الآملی آية الله حسن زاده — إنسان در عرف عرفان — طهران
١٧٥. جوادى آية الله الآملی — تحرير تمهيد القواعد
١٧٦. خاقاني د. محمد (المؤلف) — بررسي جمله های خبری وإنشائی — رسالة الماجستير في . نامعة تربية المدرس
— طهران.

فهرست المواضيع

٧

تقديم

العنوان	التاويل	التفسير
الفصل الأول :	٢٣	
الثنائيات الأنفسية		
ألف : الثنائيات الثقافية		
١ — الاختلاف/الاشتراك	٢٥	٥٤٨
٢ — الانفتاح/الالتزام	٢٧	٥٤٤
٣ — الشعبية/النخبوية	٣٤	٥٤٢
٤ — الحوار/الصدام	٣٥	٥٤٠
٥ — الديمقراطية/الاستبداد	٣٨	٥٣٧
٦ — السلم/الحرب	٤٣	٥٣٤
٧ — العولمة/الخصخصة	٤٨	٥٣٢
٨ — التراث/التجديد	٥٣	٥٢٧
٩ — الروحية/الزمنية	٦٠	٥٢٣
١٠ — القدسية/الدنيوية	٦٦	٥١٦
١١ — المشروعية/المقبولية	٦٨	٥١٥
١٢ — الثوابت/المتغيرات	٧٣	٥١٢

٥١١	٧٥	١٣ - الحق/المصلحة
٥٠٩	٨٥	ب : الثنائيات المعرفية
٥٠٤	٨٧	١٤ - العلم/العمل
٥٠٢	٩٢	١٥ - العلم/الأخلاق
٥٠١	٩٧	١٦ - العلم/الدين
٤٩٧	١٠٠	١٧ - الواقع/المثال
٤٩٢	١١٢	١٨ - الفكر/اللغة
٤٩٠	١١٧	١٩ - العين/الذهن
٤٨٨	١٢٢	٢٠ - اليقين/الشك
٤٨٦	١٢٧	٢١ - العقل/الحس
٤٨٤	١٣٤	٢٢ - العقل/الشرع
٤٨١	١٣٨	٢٣ - العقل/الخيال
٤٧١	١٤٣	٢٤ - العقل/القلب
٤٧١	١٤٧	٢٥ - الحسولي/الحضوري
٤٦٩	١٥٣	ج : الثنائيات الشعورية
٤٦٧	١٥٥	٢٦ - الجدة/اللعب
٤٦٥	١٥٧	٢٧ - العسر/اليسر
٤٦٤	١٦٠	٢٨ - الخوف/الرجاء

٤٦٢	١٦٣	٢٩ — الإيمان/الكفر
٤٦١	١٦٦	٣٠ — الهداية/الضلالة
٤٥٨	١٦٩	٣١ — الفرد/المجتمع
٤٥١	١٧٢	٣٢ — الجبر/التفويض
٤٥٠	١٧٥	٣٣ — الطلب/الإرادة
٤٤٧	١٧٨	٣٤ — الحرية/العبودية
٤٤٤	١٨٠	٣٥ — القرب/البعد
٤٤١	١٨٢	٣٦ — التشبيه/التريه
٤٢٤	١٨٥	٣٧ — العلم/الجهل
٤٢٣	١٨٨	٣٨ — الصحو/المحو
٤٢١	١٩١	الفصل الثاني : الشائيات الالاقية
٤١٨	١٩٣	٣٩ — المادة/الطاقة

٤١٥	١٩٥	٤٠ — القبض/البسط
٤٠٧	١٩٧	٤١ — الاتصال/الانفصال
٤٠٤	١٩٩	٤٢ — الثابت/السيال
٤٠٤	٢٠٢	٤٣ — القدم/الحدوث
٤٠١	٢٠٥	٤٤ — المادي/المجرد
٣٩٨	٢١٠	٤٥ — الدنيا/الآخرة
٣٩٧	٢١١	٤٦ — الغيب/الشهادة
٣٩١	٢١٣	٤٧ — الحياة/الموت
٣٨٨	٢١٥	٤٨ — الخير/الشر
٣٨٥	٢١٧	٤٩ — الجنة/النار
٣٨٥	٢١٨	٥٠ — الرحمة/الغضب
٣٨١	٢٢٠	٥١ — الحق/الباطل
٣٧٨	٢٢٢	٥٢ — النور/الظلمات
٣٧٧	٢٢٣	٥٣ — الوجود/العدم
٣٧٥	٢٢٥	الفصل الثالث : الثانيات القرآنية
٣٦٩	٢٢٧	٥٤ — النص/الاجتهاد
٣٦٨	٢٣٣	٥٥ — قدم القرآن/حدوث القرآن
٣٦٦	٢٣٤	٥٦ — أعموم/الخصوص
٣٦٣	٢٣٧	٥٧ — التفسير/التأويل

٣٥٧	٢٣٩	٥٨ — المحكم/المتشابه
٣٥١	٢٤٢	٥٩ — القرآن/الفرقان
٣٤٩	٢٤٥	الفصل الرابع : الثنائيات العامة
٣٤٢	٢٤٧	٦٠ — المطلق/النسبي
٣٣٧	٢٥٥	٦١ — الإنسان/العالم
٣٣٤	٢٥٧	٦٢ — الله/الإنسان
٣٢٧	٢٦١	٦٣ — الاسم/المسمى
٣١٤	٢٦٣	٦٤ — الوحدة/الكثرة
٣١٣	٢٦٦	٦٥ — الوجود/الماهية
٣١٢	٢٦٩	٦٦ — العلة/المعلول
٣٠٩	٢٧٠	٦٧ — الحقيقة/الاعتبار
٢٩٩	٢٧٢	٦٨ — الظهر/البطن
٢٩٨	٢٧٦	٦٩ — العلم/العشق
٢٩١	٢٧٧	٧٠ — الوجود/الكمال
٢٧٩		جولة في الحق
٥٥٣		خاتمة
٥٦٧		الملحق الأول : الثنائيات في القرآن

٥٩٦	الملحق الثاني : الثنائيات ال ٧٠٠ المذكورة في هذه الرسالة .
٥٩٧	مصادر البحث

صادر للمؤلف

الكتب :

١. عن دار المهادي (لبنان) : بينات , رحلة في آفاق الفلسفة والعرفان
٢. عن دار الروضة (لبنان) : لغة الإعلام في الصحافة العربية والفارسية
٣. " " " المفردات الأجنبية في العربية والفارسية
٤. عن جامعة آزاد الإسلامية (طهران) : فرهنك رسانه
٥. عن مؤسسة نهج البلاغة (طهران) : وجوه البلاغة في نهج البلاغة
٦. عن مركز الجهاد الجامعي (طهران) : غلبه بر خوف
٧. شرح "الوامع" للشاعر الإيراني نور الدين عبد الرحمن الجامي في شرح ميمية ابن الفارض المصري
٨. في إبطال وحدة الوجود وإثبات توحيد واجب الوجود — تحقيق نسخة مخطوطة للمفاتيح سعيد الجليلاني
٩. فن القصة

المقالات (بالعربية) :

١. نقد كتاب إعادة القرآن لحاك بيرك — المنطلق
٢. تقويم الطبعة في عرفان الإمام الخميني (ره) وفلسفة صدر المتألهين — ألقى في مؤتمر "العرفان عند الإمام الخميني" في بيروت — حزيران ١٩٩٩
٣. الأصالة والتجديد في الواقع والمرثية — السفر — ١٩٩٩/١/٢٢
٤. الحوزة والجامعة بين الماضي والحاضر — مجلة الرصد — العدد ٥٨
٥. الفرد أم المجتمع — مجلة البلاد — العدد ٤٦
٦. القرآن والنظريات السيمائية — مقال من عامر قيطوري, ترجمه إلى العربية
٧. نقد كتاب إعادة قراءة القرآن — مجلة المنطلق
٨. قراءة في علل غيبة الإمام المهدي (عج) — مقال مقدم إلى مؤتمر "اليوم الموعود بلبنان